

تاریخ الفلسفة فی أمريكا

فصل ۲۰۰ عام

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://twitter.com/SourAlAzbakya>



العدد ۱۴۴

بيتر كاز

مراجعة

د. مراد رقيب

ترجمة

عسنى نصار

منتدی سور الازبکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://twitter.com/SourAlAzbakya>

<https://www.facebook.com/books4all.net>



تاريخ الفلسفة في أمريكا

خلال ٢٠٠ عام

TWO CENTURIES OF PHILOSOPHY IN AMERICA

by

Peter Caws, ed.

(c) American Philosophical Quarterly 1980

Printed in Great Britain

تاريخ الفلسفة في أمريكا

خلال ١٠٠ عام

إعداد
بيتر كاز

مراجعة
د. مراد وهبة

ترجمة
عيسى نصار

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

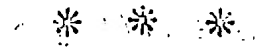
كلمة المترجم

اتخذت الفلسفة الاميريكية ، مسارها التاريخي ، من خلال متابعة الفلاسفة الاميركيين ، للتراث الفلسفي العالمي ، الذي أرسى قواعده وأصوله ، فلاسفة الاغريق من أمثال سقراط ، وأرسطو ، وأفلاطون ، وغيرهم من فلاسفة العصور القديمة ، ومرورا بفلاسفة القرون الوسطى ، والحديثة ، من أمثال ديكارت ، وكانط ، وهوبس ، ولوك ، وباكون ، سبينوزا ، ليبنتز ، وراسل الخ .

وقد تميز تطور الفلسفة الاميريكية ، عبر المراحل التي مر بها منذ اعلان الاستقلال عام ١٧٧٦ بميزتين أساسيتين هما :
* انه شمل كل جوانب الحياة والاحياء .. في مجالات السياسة ، الثقافة ، المعرفة ، الحرية ، التجربة الاخلاق ، والاجتماع ، الدين ، وذلك الى جانب الفلسفة ، بمفهومها التجريدي الخاص ، بحثا عن الحقيقة في الحياة والموت ، والطبيعة ، وما وراء الطبيعة ، العقل ، الحكمة ، وما تفرع عن ذلك من العلوم الميتافيزيقية ، علوم النفس ، والمنطق ، والرياضيات ، وغيرها من العلوم أو الفلسفات الطبيعية ، أو الانسانية ، الخ .. وذلك في اطار ما يعرف بمجموعة علوم الفلسفة البحثية ، والتي تمثل الجانب النظري ، للتطور الفلسفي ، بالقياس الى الجانب العملي منه ، والذي يتناول المجالات السالف الاشارة اليها .

* ان تطور الفلسفة في أميركا ، على الرغم من شموليته ، لكل مجالات الحياة ، بجانبها النظري والعملی ، فقد تميز ، بالتخصص في كل من المجالات المذكورة ، بما يحقق نوعا من التكامل في البحث الفلسفي ، .. رأسيا - بالتعمق والغوص في

القضايا الفكرية ، والمذاهب والنظريات الفلسفية المختلفة -
وأفقا بالنسبة لما تقتضيه استمرارية التطور ، كى يشمل كل
« الانواع » الفلسفية ، في الزمان والمكان ، على مدى التاريخ
القديم والحديث ، وعبر الاطلنطى بين دول العالم العربى .
ولا غرو - في ضوء ما تقدم - أن يتركز اهتمام الفلسفة
الاميريكية ، في « التجربة » كمحور أساسي في مراحل تطورها ،
مع محاور أخرى ، لا تقل عنها أهمية ، وعلى رأسها : « الحقيقة »
و « المعرفة » ، « الطبيعة » « العقل » وهذه سمات تميزت بها
الفلسفة الاميريكية (ولا نقول تفردت) عن غيرها من الفلسفات
وخاصة بمذهبها البراجمانى ، الذى يتفرد بجنسيته الاميريكية ،
لحمها ودمها .



واذ ننقل هذا المصنف الهام ، الى لغتنا ، وإلى مفاهيمنا
العربية ، لنفتح نافذة كبرى ، على تطور الفلسفة في أمريكا ،
في العصر الحديث ، لا بد وأن نشير الى ذلك الهشد العظيم الذى
اجتمع له من أساتذة الفلسفة في الجامعات الاميريكية والاوروبية ،
والعالمية ، والذين ضمهم مؤتمر - أو مجمع - للفلسفة بمناسبة
الاحتفال بذكرى مضي مائتى عام على اعلان استقلال أمريكا في
١٧٧٦ (والذى انعقد في ١٩٧٦) حيث نجد قيما قدم من البحوث ،
مرآة صادقة للتقسيمات التخصصية والتنوعية ، التى ضمتها
هذا المصنف بين أقسام أربعة ، تناول القسم الاول منها أصول
الفلسفة الاميريكية ، وتناول القسم الثانى صور التراث الفلسفى
الاميريكى ، كما ضم القسم الثالث أبحاثا مستفيضة عن التجربة
الاميريكية في الفلسفة ، بينما انقسم القسم الرابع الى جزئين
ضم أولهما البحوث المقدمة عن الفلسفة السياسية ، وخصص
الثانى الفلسفة الاخلاقية .

هذا وقد استفادت البحوث التي ضمها هذا الكتاب، بعرض مفصل لتاريخ الفلسفة لأميريكية ، وما تناوله من التحليل الوافي للنظريات التي صاحبت التطور الاجتماعي ، والسياسي ، والاقتصادي ، في العالم ، بصفة عامة ، وفي أمريكا بصفة خاصة ، مع التركيز على ابراز الشخصية الاميريكية ، كما تناولت دراسة المذاهب والنظريات : القديمة ، والحديثة ، أو المستحدثة ، بما تحقق لها من تطور أو تعديل ، أو تجديد ، وفي إطار الهوائمة بينها وبين أفكار العصر ، ومتغيراته ، واستغرقت في هذا السبيل - كل فيما تعرض له - بعض جوانب الفلسفات ، الطبيعية ، والميتافيزيقية ، والمادية ، والروحية ، والمثالية ، والتجريبية ، والدينية ، السياسية ، وعلى رأسها جميعها ، البراجماتية الاميريكية .

ولم تقتصر البحوث على ما تضمنته من المضامين الموضوعية النظرية ، فيما تناولته من الموضوعات الأساسية ، مثل الحقيقة والمعرفة ، والتجربة ، والطبيعة ، والعقل ، بل تجاوزت ذلك الى الجوانب العملية فيما يطلق عليه ، الفلسفة العملية ، والتي تجسدت في المشاكل العملية المعاصرة في مجالات السياسة والاخلاق والاقتصاد ، وتوزيع الثروة والمساواة والحرية ، والحقوق ، والتعليم ، والتكنولوجيا الخ الخ .

ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نشير الى أبرز الفلاسفة الاميريكيين ، الذين حملوا لواء التطور بالفلسفة - ومن ثم بالعلوم - في هذا الاتجاه المزدوج والمتلاحم ، بجانبه النظرى والعملى ، والذين تعرضت لفلسفاتهم ، البحوث المذكورة ، نخص بالذكر منهم : ويليام جيمس ، وجوزياه رويس ، وشارلس ساندرز بيرس ، وجورج سانتايانا ، وجون ديوى ، وغيرهم وغيرهم . وربما كان من الملامح الواضحة في التاريخ الامريكى من ناحية ، وفي تاريخ الفلسفة من ناحية أخرى ، وان كانت

أمريكا البلاد الوحيد في العالم وعلى مدى التاريخ القديم والحديث ، الذي حكمه أربعة من الفلاسفة ، وبذلك تحققت لأول مرة ، دعوة أفلاطون الى أن يتولى الحكم « ملك فيلسوف » أو أن يتحلى الحكام بالفلسفة والحكمة ، وهؤلاء الفلاسفة ، هم الرؤساء : جورج واشنطن، وتوماس جيفرسون، وجون آدمز ، وجيمس ماديسون •

ونظرا للأهمية القصوى لاطلاع العالم العربى على ما دار من المناقشات وقدم من البحوث ، في مؤتمر الفلسفة، الذى انعقد بمناسبة مرور قرنين من الزمان على اعلان استقلال الولايات المتحدة ، وهى البحوث التى ضمها هذا الكتاب ، وبلغت اثنين وثلاثين بحثا حول الموضوعات الهامة التى أشرنا اليها لما ، لذلك فقد دعت الحاجة ، الى ترجمة هذا الكتاب ، ليكون في متناول المثقفين العرب عامة ولدارسى الفلسفة منهم خاصة ، وهو ما نأمل أن تتحقق الفائدة المرجوة منه لهؤلاء • وهؤلاء •

والله ولى التوفيق •

حسنى نصار

تمهيد

تنطوى أوراق هذا الكتاب - باستثناء المقدمة - على البحوث التى تقدم بها أعضاء المجمع الفلسفى المنعقد ، من ١٩٧٦/١٠/٧ والايام التالية ، احتفالا بمرور مائتى عام على تاريخ الفلسفة في أمريكا • والذى يدين بانعقاده الى تأييد ومساندة عدد كبير من الناس الذين أسهموا في الاعداد له لسنوات خلت ، ونخص بالذكر منهم رجلين شاركوا في الابحاث التمهيدية حول بعض المعلومات الفلسفية لعام ١٩٧٦ ، وهما السيد/ موريس بانداليوم ، المشرف العام على هيئة مكتب الرابطة الامريكية للفلسفة في الفترة بين ٦٨ - ١٩٧٤ ، والسيد/ جورج ماكلين سكرتير الرابطة الامريكية الكاثوليكية للفلسفة ، خاصة وأنه كان المهتم للهيئة الوطنية للمساعدات الانسانية في المؤتمر العالمى للفلسفة ، والذى مهد للمفاوضات التى انتهت بعقد المجمع •

ونعترف بكل الامتنان بأننا ندين للهيئة الوطنية للمساعدات الانسانية التى أمدتنا بمقومات الاعداد لعقد المجمع ، كما ندين لمؤسسة بروكفلر التى شاركت بسخائها في ذلك الاعداد • وعدا ذلك كانت هناك مساعدات مالية أسهمت بها هيئة ال جى بى ام ، وهيئة اليونسكو ، وخاصة في تغطية نفقات سفر المندوبين من العالم الثالث ولهاتين الهيئتين نقدم خالص شكرنا •

وقد عكفت على اعداد الخطة مجموعات عمل ، شكلتها المدرسة العليا لجامعة سياتى بنيويورك ، مما يستوجب شكرنا لرئيسها السيد/ هارولد م • بروثانسكى ، الذى أتاح لنا هذه الفرصة •

وفي سبيل الاعداد لعقد مجمع الفلسفة ونشر أعماله في هذا الكتاب ، قدم كل من المدير ، والناشر معاونتهما لهذا المجموعة ، (لجنة تنظيم أولا ، ثم لجنة نشر) حيث رابط أعضاءها

جيماس في نيويورك ، الا في الحالات التي اقتضت عقد لقاءات عمل خارجها فضلا عما قدموه من مشورتهم ورؤيتهم .

وكذلك نعتز بالفضل لكل من السادة ريتشارد دي جورج ، وجود دوغرتي ، لويس هان ، وجون لوكس ، جون ماك ديرموت ، وجورج ماكلين ، ونيقولا ريسكر ، وجون اسميث ، هستانديس تاير ، والذين شكلوا من بينهم مجموعات عمل مختلفة داخل هذه اللجنة ، وتولوا قراءة الاوراق التي عرضت عليهم ، قرأوها مرة أخرى بعد فض المجمع ، لاعداد موضوعات هذا الكتاب في حجمه الحالي .

وقد استمرت اللجنة في حالة انعقاد ، حتى الى ما بعد فض المجمع ، تحت ادارة روث دافيز ، الباحث المساعد الذي لا يكل ولا يمل ، بما قدمه من رعاية عن يقظة ، وروح مثابرة . وبالنسبة للناحية العملية والميدانية كان للدكتور كارول فيليبس دوره الفعّال ، بما يفوق كل تصور ، بينما كان للمسات السيدة باتريشيا توريزل ، وأدائها الفذ ، أثره البارز في العرض ، واللقاء في ساريس ، وداربيرس بمدينة ميلفورد ، . وأخيرا نقدم شكرنا الخاص الى جميع من ساعدونا باخلاص ، ويجدارة . ونخص بالذكر منهم السيدة / ايلين سالفيري ، والسيد / فرنسيس كالنز .

بيتر كاوس

يناير ١٩٧٩

مقدمة

الفلسفة الأمريكية

في الاحتفال بذكرى مرور مائتى عام

بقلم
بيتر كاوس

معد الكتاب ، والاستاذ بكلية هانتر ، والمدرسة العليا
بجامعة سيتى بنيويورك ورئيس لجنة الاتحاد الدولى ، ورابطة
الفلسفة الامريكية ، والتي أشرف من خلالها على الاعداد لعقد
مجمع الفلسفة ، بمناسبة الاحتفال بمرور مائتى عام ،
تخرج من جامعة لندن ، وجامعة بال ،
أحدث ما نشر له عن سارتر ، ضمن سلسلة «حجج الفلسفة»

قد يبدو أن الاحتفال بالاحداث الهامة يجب أن يقع في مجتمع كل ٣٦ عاما بدلا من مائة . وهذا النظام العددي ، عندنا ، أقل فاعلية في أثره من رصد أحداث التاريخ التي دعت ونسبتون تشرشل الى ما اعتاد أن يطلقه على ثورتنا أنها ثورة الوجهاء الانجليز ضد الملك الالماني والتي انتهت بظهور الولايات المتحدة الامريكية . وبينما كان التوقيع على وثيقة الاستقلال في فلادلفيا ، اعلنا مولد أمة جديدة ، فانه ينطوى على دلالة فلسفية عميقة فقد كان لهذه الدلالة مغزاها لا من حيث تاريخها قطعا وانما من حيث أثرها في الحركة الاصلاحية والدستورية (كاعلان الاستقلال والضمائنات الدستورية وغيرها) واستقرار الوضع الجديد (الثورة الجمهورية) أكثر منه بالنسبة لتفصيلات الاحداث الجارية .

بيد أنهم - وكما لا بد أن نلاحظ - انتهزوا بحق فرصة حلول عام ١٩٧٦ ليحتفلوا بالذكرى المائتين لوفاة دافيد هيويم ، الا أنهم ووجهوا بالاعتذار عن تمويل الحكومة لمثل هذا الاحتفال ، مع ما لوحظ من نفاذ صبر الولايات الثلاثة عشر ، أزاء الضرائب الثقيلة والسياسات القمعية ، لنظام رقابي ، وغير متعاطف . وفي نفس الوقت ، كان ثمة وجهة نظر شعبية ، خاصة « على نحو ما » بالنظرة الفلسفية للثورة الامريكية ، والتي تعبر عن مضمون عدلى للفكر العقلاني لحركة التنوير التي عاصرت ظهور الفلسفة التجريبية الجامدة عند لوك . كما صاحب هذا الرأي رأى شعبى آخر بأن ثمة ما يتعلق بالتراث الفلسفى الامريكى ، والفلسفة البراجماتية (١) بصفة خاصة .

(١) المترجم : الفلسفة البراجماتية ، تمثل قمة ما بلغه التطور الفلسفى في أمريكا . وتبحث هذه الفلسفة في أساسها في الحقيقة في جانبيها العقلى والعملى وتركز منهجها في البحث الجدلى على المعانى باعتبارها جوهر كل الحقائق المادية والمعنوية .

وقد قوبلت هذه الآراء على بساطتها ، بشيء مما تقتضيه من تلقائية الترحيب على أى نوع كان ، باعتبار أن الثورة ، اذا كانت فيما يبدو تدين بالتأكيد ، الى العمل السياسي بصورة أقل مما دانت به الاحداث التاريخية ، فلا شك تدين للفلسفة السياسية بصورة أكبر . كما وأن لفلسفة البراجماتية اذا كانت تدين لاوروبا بصورة أقل ، مما تدين به المدارس الفلسفية الاخرى فهي تدين حتما لامريكا بصورة أكبر .

ذلك أن الاصرار على التساؤل حول علاقة الفلسفة من ناحية ، بالتجربة الامريكية من ناحية أخرى قد يكون له ما يبرره ، فيما يبدو أنه يفرض نفسه على مناقشات المؤتمر ، خاصة اذا ما استجوز الجانب الامريكى من المسألة على الاهتمام الكافي به . ولهذا لا يجدر بنا أن ننظر الى عقد المجمع للفلسفة ، على أنه مجرد احتفال بالانجازات التى حققها الفلاسفة الامريكيون في هذا المجال - وهو فعلا كذلك - دون أن ننظر من خلاله الى أمريكا في الفكر المعاصر ، وأن نطرح السؤال حول المكانة التى يحتلها فلاسفتها في الاطار القومى ، أو الاقليمى .

وما تزال فكرة « العالم الجديد » فكرة جذابة واقتران نشأته في مطلع قرن جديد ، يبعث الآمال وقت كانت أسباب الامل تبدو وكأنها تتضاءل شيئا ، فشيئا . حيث كان لظهور أمريكا ، ما يبعث على الاشارة التى تصاحب الاكتشافات الجديدة عادة . . . وما استتبع ذلك من انتشار البلاغة المجازية في التعبير خلال القرنين ١٧ ، ١٨ بكل أشكالها الجديدة ، وهو ما تدل عليه الانشودة التى انتشرت على كل لسان للشاعر « دون » يغازل بها حبيبته « أوه يا أمريكىتى . . يا أرضي الجديدة التى وجدتتها » .

وعلى الرغم من الحقيقة التى تقول بأن الولايات المتحدة تعتبر الآن واحدة من دول العالم القديم ذات السياسة المستقرة أكثر منها كدولة من دول العالم الحديث ، فقد حرصت على

الاحتفاظ بانفتاحها على المستقبل ، على النحو الذى تميزت به منذ بداية نشأتها .

وكانت أمريكا في القرن الـ ١٧ تبدو في نظر فلاسفة أوروبا ، قفرا لا غناء فيه حتى وان بدا ارتياحها ، لكشف مصادر الثروة الطبيعية فيها أمرا ممكنا ، فإنها مع ذاك خلت من أية خلفية تاريخية ، فهمي في رأى هوبس ، مجرد قبضة قوية ليد الطبيعة على أرضها (١) ، بينما يراها لوك أنموذجا للأرض الخصبة التى لا حدود لسفائها ، مع انتشار الملكيات فيها « وعلى ذلك فان العالم كله كان في البداية هو أمريكا » . ثم يضيف : « لا يوجد شيء يعرف أكثر مما هو الآن في أى مكان من هذه البلاد غير النفوذ » (٢) .

(ولو أن المجال لا يتسع في هذه العجالة ، لشير تفصيلا الى ما حدث للثروات الطبيعية مع تدفق الاموال ، وهو موضوع آخر يحتاج الى رؤية فلسفية ، الا أنه يعتبر جزء من التاريخ الأمريكى ، كما لا بد وأن نلاحظ في هذه الرؤية العارضة ، مدى الثقة الكبيرة التى منحها الأمريكيون لقادتهم من المؤسسين ، من عدم انحراف الانظمة الأمريكية ، وتأثيرها بالمال ، الى حد أن ماديسون في حديث أدلى به لصحيفة « الفيدراليست » عن خطر تعرض أعضاء البيت الابيض ، لشراء أصواتهم لحساب الرئيس أو لحساب أعضاء مجلس الشيوخ ، صرح بقوله بصراحة هؤلاء « ان الثروات الخاصة التى يمتلكها كل مواطن من المواطنين الأمريكيين ، لا يمكن أن تكون مشدرا لى خطرا » (٣) .

لم تكن المسألة اذن تتعلق بشيء اسمه الفلسفة الأمريكية . . . وهل تنبت الارض فلسفة ؟ . . . وهل يمكن أن تكون الفلسفة وطنية . . . ثم تظل مع ذلك فلسفة ؟ . . . وإنما كان تركيز الاهتمام لدى المجمع ، ينصب على « الفلسفة في حياة أمة » ليستثنين في

الحال انه ليس أولى بارتباط فلسفة من الفلسفات بحياة أمة من الأمم ، من ارتباط الفلسفة بحياة الأمة الأمريكية •
على أنه لا مفر لدينا من النظر الى الموضوع باعتباره - في أغلبه - أمرا يمس الفلسفة الأمريكية ، التي يفترض أنها حققت وجودها •••

ولو سئل أفلاطون أن يعلق على الخواص التي تميزت بها الفلسفة الاغريقية ، لوجد في السؤال تعقيدا لا مبرر له ، ثم انه كان متمرسا بأنواع مختلفة من الاساليب واللغات الاقليمية •
وقد اعتاد الفلاسفة الزائرون ، والسفسطائيون أن يشيروا الى كتاباته تحت أسماء مدنهم الوطنية - مثل قوله جورجياس من ليونتيوم • وهيبياس من اليس - وفي محاوراته العديدة ، نعلم بالملاحم المحلية الفريدة ، ومنها الملحمة المشهورة لاسيد يمونيان حيث جرى وصف الفلسفة في الـ «بروتاجوراس» وفي الـ «تيتيتوس» حيث يقال أن أهالي مدينة أفسوس ، حين كانوا يتبعون رجل دولتهم هيرقل أرادوا أن يبقوا كل شيء بما في ذلك الحجة الفلسفية في حالة غير موثوق بها ، ومعرضة للضياع • وهناك آثار ثقافية أكبر مثل هذه ، ولكن دلالتها الفلسفية أقل وضوحا (ومع ذلك فهي جديرة بالاعتبار) : فأهالي مدينة بيوتان ، أقروا بالحب الغير الطبيعي بينما سبق القرطاجانيون ، الى تجرع السم •

والسؤال الآن : هل توجد دلالات مقارنة في الثقافة الأمريكية ، أو عرف ثابت ، يمكن أن يكون له خاصية مشابهة في هذا المجال •• ويكون له أهميته في فهم الفلسفة الأمريكية ؟

ربما كان نموذج المدينة مثل أفسوس ، أو اسبرطه أوقع من النموذج الاغريقي •• ، وربما يتفق بصورة أفضل مع مدينة مثل سانت لويس ، أو ميسوري أو كمبردج ، أو مساشوسيتس عنه لدى أمريكا •

ومن المؤكد أن أنصار هيجل الذين وجدوا صحيفة «سبيكولاتيف»

للفلسفة « في سانت لويس عام ١٨٦٧ ، وقد تصدرها شعار يقول
 أن « الفلسفة لا تستطيع أن تصنع خبزا ولكنها تستطيع أن
 تعرفنا بالله ، وبالحرية ، وبالخلود » ذهبوا مذهباً مخالفاً تماماً
 لمذهب الفلاسفة البراجمانيين في السنوات المشهودة لمؤسسة
 هارفارد للفلسفة وفروعها الاقليمية . بل ان الاعمال الكبرى التي
 يمكن أن يطلق عليها التراث الكلاسيكي للفلسفة الامريكية
 - والتي أرساها فلاسفة مثل بيرس وجيمس ورويس وسنتايانا
 وديوي - لم تأخذ اتجاهها واحدا لتيارات متلاحمة ، أو لمذهب
 موحد ، وهو أمر يجب توقعه في دولة عرف عنها مدى افتخارها
 بهذا « التجمع » ، للوافدين لها وتقبلها لكل الافكار وان كان
 كان التجمع ، بغض النظر عن مزاياه لا يعدو أن يكون جانباً
 جزئياً من الخواص التي تميزت بها الفلسفة الامريكية ، وأعتقد
 أن ثمة عنصر آخر جدير بالاعتبار ، تقوم عليه مزيه أخرى
 مختلفة اختصت بها الفلسفة الامريكية ، وهي مزية أكبر قدراً
 وتتمثل في البحث لحياة أمة تشق طريقها الى دائرة الضوء .»

وفي ملاحظة للمؤرخ العلمى جورج سارتون ، والذي اعتاد
 أن يقارن نيويورك بالاسكندرية ، مقياساً على أن البحر الابيض
 المتوسط ، ينقسم العالم القديم بين أثينا والاسكندرية حيث
 قامت صناعة السفن والملاحة ، وأنه يشبه في هذا الصدد المحيط
 الاطلنطى الذى يتوسط بين أوروبا وأمريكا . فيقول : « ان
 غزارة الثقافة الوطنية ترجع الى عاملين ، أولهما المستوى
 التعليمى العام ، والثانى الريادة الشجاعة التى يقدم عليها
 الصفوة الصغيرة من الرواد » (٤) .

وهذا العامل الاخير هو الذى يسيطر بفاعليته المؤثرة في
 التطور التاريخى للفلسفة ، أو بمفهوم أوضح ، تاريخ المذاهب
 الفلسفية ، وفلاسفتها العظام .

أما المستوى التعليمى العام ، فيحمل دلالة المؤثرة ،

حينما لا تتعلق المشكلة بأحد المضاامين المذهبية ، وإنما ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الوطنية ، وبأنماط التفكير الذى تمثله المذاهب التى ينتمى اليها .

ومع التصور الخيالى لحركة التنوير ، فإن المبادئ التى قامت عليها الولايات المتحدة ، تضمنت فاعلية التعليم ، من جهة ، وتكامل شخصية الانسان الأمريكى من جهة أخرى ، ومع أنها لم تذكر صراحة فى الوثائق التأسيسية ، فإن ذلك لم يقلل من شأنها ، بل على العكس ، عزز من قيمتها .

وقد كان أهم ما توخاه أفلاطون فى جمهوريته : نوعيته الاشخاص الذى يفترض أن يشكل منهم شعب الجمهورية ، وجالتهم التعليمية . ولم يكن هذا الهدف أقل أهمية - بالتأكيد - فى القرن الـ ١٨ ، وإذا كان المؤسسون تجاوزوه ، ولم يشيروا اليه فى وثائقهم فذلك لفرط ثقتهم الطبيعية بأن تنظيم مثل هذه الامور يتم من خلال التفهم الواعى والعملى ، والتفتح الفكرى الذى يتميزون به ، كما أنهم افترضوا أن يتحقق تعميم التعليم ، مثل تعميم الحق فى التصويت ليشمل الجميع . وقد أعد جيفرسون ، فعلا ، مشروع التعليم العام فى فرجينيا ، لم يقتصر فى غايته المستهدفة على التكوين مجتمع انتخبابى قادر على التصويت فى الانتخاب فقط ، بل استهدف أيضا ، تدريب وإعداد العاملين الكفاء لتولى وظائف الخدمة العامة ، وفى هذا المضمار كان يتبعنا نصيحة أفلاطون ، حول الفيلسوف الملك الذى لا ينحصر اهتمامه الاستراتيجى قبل أى شيء آخر فى إعداد الفلاسفة الملوك بقدر ما يهتم بأن يتجلى الملوك والامراء فى هذا العالم بروح الفليسيقة وهيمنتها (٥) . ونحن نميل الى نسبها بسبب الوصية التى وضمت القادة النبلاء السابقين بعد قيام الثورة ، لأنها فى معظمها كانت مجرد أوصاف لمراكز مظهرية ، وقد ألغيت بمقتضى المبادئ

الجمهورية ، لا لطبيعتها المظهرية فقط ، بل وطبيعتها الوراثةية كذلك . فرئيس الولايات المتحدة هو بحكم الواقع ملك ، وأمير ، وهو بالمفهوم الاغريقى أو اللاتينى لا يعدو كونه تعبيرا عن الشخص الذى يتولى المركز الاول فى الدولة) .

ولقد كان جيفرسون يجفل - وهذه طبيعته - من مجرد التفكير فى التجاوب مع آراء أفلاطون ، الى حد أنه ، فى خطاب أرسله الى آدمز ١٨١٤ كتب مشيرا الى الجمهورية يقول : « بينما كانت خواطرى غارقة فى التفكير ، فيما يجرى من التخرصات وغيرها من الهمهمات الغوغائية لهذا العمل ، طرحت ذلك كله جانبا لاسأل نفسي . . كيف يتأتى للعالم أن يستمر طويلا على تقبله لمثل هذا الهراء ؟ » (٦) .

وقد بدا أن التعويل على مدى تأثير الفلسفة على مؤسسي أمريكا ، أقل أهمية مما دعا اليه الالتفات الى المثل الذى اتخذوه ، وبنوا عليه توقعاتهم ، وقد لاحظ « بايلين » أنهم اقتبسوا من السياسة التى كانت روما تطبقها ، أكثر مما أخذوا عن فلسفات الاغريق ، حيث برز الاثر الكلاسيكى فى أعمالهم « كدلالة كاشفة » لافكارهم وان لم تكن قاطعة » (٧) فى هذا الشأن .

ومن المؤكد أن السبب الذى برروا به موقفهم كان أقوى مما كانت تراه الدوائر السياسية الاخرى فى ذلك الوقت ، وفى هذه الدوائر ذاتها ، وأن « مستوى التعليم العام » الذى استحوذ على اهتمام صحيفة مثل « الفيديرالست » ، كجزء من كتابتها اليومية كان من شأنه أن وضع نموذجا عاليا امام مشاركة الشعب فى السياسة ، ولا عبرة بما يقال عن الصحف المعاصرة ، فى أجزاء أخرى من العالم ، التى أعارت اهتمامها بنفس الموضوع وبأنفس المستوى ، بينما تقاعست عنه الصحف المحلية (ومن غير المقصود ، مثلا ، أن نرى اليوم سلسلة من المقالات عن الفلسفة السياسية ، تنصدر واجهات الصحف ، حتى ولو كانت (٢ - فلسفة)

« النيويورك تايمز ») • ومع التسليم بأن الاحتمالات المتوقعة ، لم تلق العناية الواجبة لوضع الحلول المناسبة ، إلا أن المستوى العام ، لم يظل دائما على ما هو عليه ، فقد كان ثمة - رغم ذلك - أشياء تهم أمريكا ، أقوى من التطلع والحماس للأفكار الجديدة والتي عبرت عن نفسها فيما وضح من الملامح الأمريكية الثابتة في مجال التعليم •

وكان التصدى ، لمثل هذه الأوضاع ، يتطلب الكثير مما يجب عمله ، إزاء الافتقار إلى تاريخ سابق يقتدى به ، وقد شكّل ذلك - على أى حال - عقبة في مواجهة أى تجديد ، ثم إن الوصف الموجه الذى كان يوصف به تحول الإنسان الأوروبي إلى شخصية أمريكية ، نسجت خيوطها الأساسية تعبيرا عن هذه الحقيقة ... ولكنه ما يلبث أن يملأ رئيته بهوائنا ، حتى يخطط لمشروعاته ، ويبادر إلى الأبحار ليحقق أحلامه التى ما كان يحلم بتحقيقها في بلده ، وهناك حيث المجتمع العريض ، يستلهم الكثير من الأفكار المفيدة ، والتي غالبا ما تتجسد في مشروعات ناجحة مكتملة النضج » (٨) •

وقد أتاحت في أمريكا - مع أشياء أخرى - فرص المناقشات الجدلية العفوية والتي لم تنهيب مواجهة الآراء الأكاديمية الجافة ، بل وغالبا ما كانت تؤدى إلى إنجازات لا تقل في قيمتها عن تلك التى تصدر عن الدارسين المتخصصين في أى مكان •

وليس أحسن مثلا لذلك ، مما كان يجرى من مساجلات بين فرانكلين الذى كان ولعه بالجدل واضحا ، وبين صديقه كيمر ، « تعودت أن أتعامل معه بطريقتى السقراطية ، وغالبا ما كنت أوجه له أسئلة تبدو في ظاهرها بعيدة عن أى موضوع مما يكون ماثلا أمامنا ، وهكذا أقوده تدريجيا ، إلى الموضوع الذى أريده ، ثم أدخله في دوامات متناقضة من الآراء ، إلى أن يفتن أخيرا - في شيء من الطرافة - إلى ما يقتضيه الحذر ، فيجاوبنى

بصعوبة على السؤال العام . . . دون أى يسألنى هو : ما الذى تريد أن تستخلصه من ذلك ؟ (٩) •

وكان فرانكلين أحد مؤسسي جامعة بنسلفانيا ، وكان لا بد قبل أى شيء ، أن يوفر المناخ لحرية البحث وأن تنظم منهجيا ، بينما ، تلقى سارتون مرحلته الثقافية الاولى في المعاهد النظامية • وعلى الرغم من أن وصف الفلسفة « الاكاديمية » في بعض الاحيان كان دافعا أكبر للتصميم على ادخال الفلسفة في حياة أمة ، وكان لذلك أثره في أن اجتاز سارتون مرحلته الثقافية الثانية ، وان حصل عليها متأخرا بعض الوقت ، وبهذا يستبين مدى تأثير الفلسفة في حياة الامة ، وحتى ان كان ثمة ما يحمل على التهوين من هذا الاثر ، فمردود عليه بأن تعليم الفلسفة أصبح منتشرا في الولايات المتحدة على مستوى الدراسات العليا ، أكثر مما هو في أى بلد آخر ، حيث يتم تدريسها بالاسلوب التقليدي ، كمنهج من مناهج البحث ، وليس كمنهج وكان من نتيجة ذلك أنه على الأقل قد أدى الى شيء جديد مهما يكن صغيرا ، فيما يسمى بالفلسفة الرابعة لاوين ويستتر •

وعلى الرغم من بعض الهنات ، ومجافاتها لمنطق العقل فإنها تحظى بالتقدير لما تحمله من معنى «المدخل الى الفلسفة» • ولكي نسلك سبيلنا الى مدخل لفلسفة ، ولكي نتذرع بالاسباب التي تسوقنا الى مجالات أرحب للفروض في أعماقنا ، فقد لا نضمن تعاطف المواطنين سياسيا ، وخلقيا ، بل قد يكون من مساوئ ذلك بما يشبه مذاق العسل المر ، وانما نجد عزاءنا فيما نذكره من أن سقراط احتاج لشباب أثينا ، حتى وان اتهم بافسادهم فهؤلاء هم - بما فيهم من أصبح السادة - الذين حفظوا لها نظامها (وها نحن أولاء ندين بالفلسفة الحديثة الى ديكارت ، والآباء الجزويت في «لافليش» برغم المسحة الكلاسيكية التي غلبت على طريقتهم في تعليمها) •

ذلك أن التعليم اذا كان يستهدف الشباب ، فانهم ليسوا وحدهم المستفيدين به دائما في المقام الاول ، فكلما روعى الارتفاع بمستوى التعليم العام في الفلسفة ، فان تعليم غيرها من المواد ، سيكون بالتبعية على نفس المستوى نتيجة للتعليم الفلسفى .
الاساسي •

ومن الواضح أن معظم الاعضاء الذين شاركوا في المجمع ، من الاكاديميين الامريكيين ، وانهم لم يأتوا ، ليعرضوا كل ما تأثروا به في اطار الفكر الفلسفى ، وعلى سبيل المثال ، فانه لم تذكر - بالكاد - أية كلمة في هذا الكتاب عن « كوين » ، أو « بنتام » ، و « دافيدسون » ، أو « كرابيك » ، فيما تقتضيه الاشارة الى تطور الفلسفة في أمريكا •

بيد أن الكثير من هؤلاء الاعضاء ، ركز على الاعمال الكاملة « للصفوة الصغيرة من الرواد » وهذا هو السبب الذى سمحت من أجله لنفسي أن أركز على الجانب الآخر من ازدواجية «سارتون» فيما أشرت اليه من قبل •

واذا كان البعض ، قد انتهز الفرصة التى يسرتها له هذه اللحظة التاريخية (بانعقاد المجمع) ليعطى فترة الثورة الامريكية ، فان القارىء ، سيجد بدوره فرصة هامة لاستعراض المناقشات التى شارك فيها الثوار ، والدور الذى شاركت به الفلسفة في تأصيل المصادر التى أخذوا عنها ، والاستراتيجية التى رسموها •

الا أن آخرين من أعضاء المجمع - ومن بينهم معظم الذين جاءوا من الخارج أثاروا أسئلة أساسية من خلال التجربة الامريكية ، التى تشكل جزءا كاملا منها ، ومنها أسئلة حول المناهج السياسية ، وحول علاقة الفلسفة بالثقافة العالية وحول التعليم ذاته ، والاخلاق والتكنولوجيا • وكان أمل القائمين على تنظيم المؤتمر ، أن يسود الاعضاء روح التفتح والحيوية التى

امتاز بها القرن الـ ١٨ باعتبار أنه تمخض مباشرة عن نشأة الفلسفة ليس في السياسة في أمريكا فقط ، بل في حياة الأمم الأخرى . وقد ساد شعور عام ، بأن شيئاً من هذا - فيما يبدو - قد تم انجازه ولو بصورة متواضعة .

* * *

وليس القصد من احتفالنا بالفلسفة في أمريكا ، خلال عقد هذا المجمع ، بالذات ، أن نعبر عن الشعور العام بالمباهاة والافتخار بالأسلوب الأمريكي في الحياة ، وإنما القصد منه أن نتصدى لاستبيان الطريق الذى دخلت منه الفلسفة الى بعض أنماط الحياة الأمريكية ، والطريق الذى نأمل أن يرشدنا الى الحياة في عالم جديد ، ستكون فيه أمريكا ، وستظل على الرغم من حداثة تاريخها « صورة - حتى وان كانت شاحبه - اذا قيست بالآمال العظيمة التى عقدتها الثورة لتحقيق غاياتها ، وان ظلت تساهم بالتطور الحى لبعض نماذج الايديولوجيات الحديثة .

واذا كان لوك ، قد قال يوماً أن « العالم كله كان في البداية أمريكا » ، فهناك كذلك - والحق يقال - هؤلاء الذين تنبأوا في حلقة الليل ، بأن العالم سيكون آخر الامر .. أمريكا .

وها هو ذا المد الأمريكى يفيض على العالم من خلال التدفق الثقافى والتكنولوجى وان كان ذلك يبدو في هذا الخصوص ، ثورة في ذاته ، وذلك لان أمريكا حققت وجودها ، عرضاً ، بخطوات قليلة فقط ، مع بداية طريق ، سيتبعها فيه العالم ، ان عاجلاً ، أو آجلاً في كل الأحوال ، حتى ولو لم يكن واضح الغاية بعد ، وما يقتضيه التطور العقلانى من تغيير اتجاه .

وهذا الكتاب ليس الا شهادة على حقيقة ، تقول بأعلى صوت أن الفلسفة كان لها ، ويجب - كعقيدة ثابتة - أن يكون لها دور أساسى في متابعة الطريق .

الهوامش

- توماس هوبس . فى كتابه المارد ، ويقصد بها الولايات المتحدة فى بداية تكوينها - القسم الاول الفصل ١٣ ، بالنسبة للسكان المتوحشين فى عدد من الاماكن بأمريكا ، وباستثناء حكومة تتكون من عدد من العائلات ، تسود البدائية ، معتمدة على سخاء الطبيعة ، وبغير حكومة على الإطلاق ، حيث يعيشون حتى اليوم ، فى هذه الحالة الوحشية .
- جون لوك : المعاهدة الثانية للحكومة فصل ٥ ص ٤٩
- جيمس ماديسون : الـ « فيديرالست » (الجريدة الاتحادية رقم ٥٥) .
- جورج سارتون : تاريخ العلم الهيلينستى (اليونانى) ، والثقافة ، فى القرون الثلاثة الاخيرة .
- الجمهورية لافلاطون ص ٤٧٣ .
- ليستر ج . كابون (ناشر) ، مراسلات آدمز / جيفرسون (جامعة شابيل هيل ، شمال كارواينا) طبعة ١٩٥٩ ص ٤٣ .
- برنارد نايلين : الاصول الايديولوجية للثورة الامريكية (كمبردج . ماساشوسستس ، طبعة بلناب بجامعة هارفارد ، طبعة ١٩٦٧) .
- ج . هيكتور سان جون (لميشيل جيوم جان وجريفيكور) رسائل من فلاح أمريكى (لندن ١٧٨٢) مختارت فى مذكرات عن أمريكا - (شيكاغو ، ولندن الخ . دائرة المعارف البريطانية - ١٩٦٨) م / ٥٨٩ .
- بنيامين فرانكلين : قصة حياة بنيامين فرانكلين ، كلاسيكيات هارفارد مجلد ١ (نيويورك كولير وولده ١٩٠٩) .
- ٣٦ - ٧ .
- أنظر على سبيل المثال مقال بعنوان « ماتت الفلسفة الأمريكية » فى النيويورك تايمز ماجازين ٢٤ ابريل ٦٦ ص ٣٠ .
- أوين ليستر ، الفلسفة الرابعة ، قصة جامعة هارفارد (نيويورك . ليبينكوت ١٩٠١) .

القِسْمُ الْأَوَّلُ

الأصل — أول

بعض الفلاسفة

وأعلان الاستقلال

بقلم

أندرو ج. ريك

الاستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة تولين • قام بالتدريس في جامعة يال وجامعة فورد هام • مؤلفاً أعمال الفلسفة الامريكيين ، وتاريخ الفلسفة ، والميتافيزيقا والفلسفة الاجتماعية والسياسية •

ونشر له : الفلسفة الامريكية الحديثة (١٩٦٤) ، الفلسفة الامريكيون الجدد (١٩٦٨) والفلسفة الكاشفة (١٩٧٢) •

عمل رئيساً لعدد من الجمعيات الفلسفية ، وفاز بجوائز من المجلس الامريكي للجمعيات الثقافية ، والجمعية الفلسفية الامريكية ، وهو من الباحثين النابهين في سانت أندروز ، وزميل في مؤسسة هوارد ، وزميل زائر لمكتبة هانتجتون •

لا شك اننا كفلاسفة ، نشجذب بدافع مزاجنا الفلسفى نحو أية نظرية ، تلعب أيديولوجيتها ، دورا هاما في التاريخ .
ولا غرو أننا في حالة مثل الثورة الامريكية ، نجد الاسباب الوجيهة ، التي تحدد بنا الى الفخر بها كأمريكيين . وهو ما جعلنى أصفها في كل مكان باعتبارها القاعدة الاولى للنضال الايديولوجى ، أو بمعنى آخر، باعتبارها - على الاقل - صراعا ، بين مناضلين ، يدركون قيمة آرائهم ، ولو عبروا عنها بلغة البنادق (١) .

وقد تكونت مجموعة كبيرة من الآراء ، خلال الصراع الذى استمر من أجل الاستقلال ، وتبلورت في عقيدة متكاملة عن القانون الطبيعى ، والحقوق الطبيعية ، وعرفها الناس وطبقوها .

وهذه الآراء نبتت أصلا من عقول فلاسفة .

ففى القرن الـ ١٨ ، عصر العقل ، والثورة ، حلت فلسفة التنوير، محل الدين ، لا من حيث الفهم العلمى للطبيعة فحسب ، بل وكذلك ، من حيث ما تحقق كشفه من المبادئ الطبيعية ، التي انتشرت الدعوة الى تطبيقها في كل من مجالى الاخلاق ، والسياسة .

والواقع أن آراء المفكرين من أنصار القانون الطبيعى الحديث ، والذين ظلوا - بدورهم - أمناء على التراث الكلاسيكى ، والذي كان شيشيرون أول من أرسى قواعده . . . هذه الآراء هي التي أرسى بدورها الخلفية الفلسفية للثورة الامريكية .

ففى القرن ١٨ ، كان الاطار الغالب ، يتميز بالصبغة السياسية ، بينما وضح أن الاحداث التى تمخضت عنها الثورة الامريكية ، ترجع تاريخها في المقام الاول الى مختلف الكتابات المتعارضة حول ذلك المفهوم ، وما كان يرسل من الخطابات الى الصحف تأييدا لها ، (والتي جمعت ونشرت في كتب بعد ذلك)

فضلاً عن الصحف اليومية ، ووثائق أعمال اللجان ، والاجتماعات
والمؤتمرات ، والكتب ٠٠٠ والتي تشكل في مجموعها الخط الفلسفي
الثاني للقاعدة التي انطلقت منها الثورة الامريكية .

وقد انطلقت الآراء الفلسفية الموروثة ، من حول هذه
الكتابات ، لكن تأخذ طريقها الى البحث والتطبيق ، ولكي تحقق
غايتها العملية المستهدفة لا من خلال الشروح الكبرى للفلسفات
القديمة فقط ، بل وفي ضوء التأصيل الذاتي للأفكار أو الآراء
الجديدة .

ولم يكن القائمون بصياغة هذه الآراء ، بعيدين عن الفلسفة
بل وغالبا ، ما كشفت أساليبهم في التبرير والاسناد واقامة
الحجة - وان اتسمت بالانفعال - عن معلومات قيمة في الفلسفة ،
كما كشفت عن مهارة فائقة في الجدل ، والمحاورة المنطقية .

ولهذا فان جون آدمز ، بعد أن تفهم الآثار التي نشأت من
تطبيق قانون المطبوعات على التعليم العام صرح سنة ١٧٦٥
في كلمة له في « القانون الكنسي والاتحادى » نشرت أولا في
« بوسطون جازيت » قال فيه أن « أى مواطن أمريكى لا يقرأ
ولا يكتب يعتبر كظاهرة نادرة ، كاليهودى ، أو الرومى الكاثولىكى ،
أى أنه نادر ندرة وجود الشباب أو الزلزان ، وقد لوحظ أننا
جميعا ، اما محامون أو رجال دين ، أو سياسيون ، أو فلاسفة » (٢)
وقد امتلأت الكتيبات التي تناولت منشورات الثورة
الامريكية بحشد من البيانات عن الكتاب والفلاسفة ، وأسماءهم ،
واشارات عنهم ، من أمثال باكون ، هوكس ، وماكيافيللى ،
وهوبش ، لوك ، فيلمار ، هارينجتون ، بولينج بروك ،
وبوفندورف ، جروسيوس ، هودلى ، هانشيسون ، لورد
كاميس ، ريد ، باتى ، هيوم ، مونتسكيو ، روسو ، بورلاماكوى ،
وفاتل ، فولتير ، بيكاريا ، دومات ، وذلك بالاضافة الى أسماء
المؤلفين القدماء مثل شيشيرون ، أرسطو ، وبقيّة القائمة الخ .

كما وقد أسهم ، واضعوا الصياغة ، سواء من المحامين ، أو من الوطنيين ، في فلسفة التنوير ، للقانون الطبيعي ، والحقوق الطبيعية ، بها هو المؤرخ برنارد بايلين الاستاذ بجامعة هارفارد . يلاحظ بحق أن « الكتاب من سكان المستعمرات تحيزوا ضد التنوير العقلاني - ومنهم في البداية ، هويس ، فيلمار ، سبيثورب ، مانديفيل ، مانوارينج ، واختلفوا سواء مع رجال القانون ، أو مع الوطنيين ، بينما كان معظم الذين لم يختلفوا مطلقا حتى عام ١٧٧١ ، هم لوك ، مونتييسكيو ، فاتيل ، بيكاريا ، وبورلاماكوي ، فولتير ، روسو » (٣) .

بل لقد وضح من منشورات القيادات التي أسهمت في الثورة ، (جيمس أوتيس ، جون دكنسون ، دانيال دولاني ، ريتشارد بلاند ، جوزيا كوينسي ، جيمس ويلسون ، جون آدمز ، توماس جيفرسون ، ألكسندر هاميلتون) مدى تأثيرهم ، خلال تتابع الاحداث التي انتهت بالاستقلال ، بما اشتهر معظم الفلاسفة المعاصرون في كتاباتهم عن القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية ، مثل : هيجوجروسيوس ، صمويل يوفندوف ، جون لوك ، جان جاك ، بورلاماكوي (٤) .

أما الانقسام الذي وقع بين الوطنيين ، وبين رجال القانون ، فيرجع الى الاختلاف المصيري حول تفسير القانون الطبيعي ، والحقوق الطبيعية ، بالنسبة للوضع الامريكى ، (٥) وذلك على الرغم من أن كلا الفريقين ، وافق على ثمة مبادئ طبيعية عامة ، يقبلها المنطق والعقل ، وتتضمنها المشاعر الحسية ، والخلقية ، تحكم نظام الحياة العملية ، ثلما تحكم قوانين الطبيعة ، التي تحدث عنها نيوتن ، النظام الكونى .

فبينما يرى رجال القانون ، في الدستور البريطانى ، تجسيدا حيا ، للقانون الطبيعي حين ركز السيادة العليا في يد البرلمان ، بمجلسيه ، العموم ، واللوردات ، يرى الوطنيون ،

أن النظام البريطاني الامبريالى ، نظام ناقص ، لانه ينكر عليهم الحق في اختيار من يمثلهم في البرلمان . ونظرا لانهم لم يجدوا القدوة التى ينشدونها لدى الفلاسفة الذين يقرأون لهم ، فقد تصدوا ، لوضع الحل لمشكلتهم بالصورة التى تناسبهم ، فاقترحوا نظاما سياسيا ، سبقوا به فكرة « الكومنولث » ، ولكنهم فشلوا في اقناع الملك به ، فقرروا - مرغمين - أن يعلنوا استقلالهم .

وكان من أبرز الشخصيات الانجليزية التى ساندت الجانب الأمريكى اثنان ممن خلفوا « لوك » في نظريته التجريبية ، ومذهبه في الحرية السياسية ، هما : ريتشارد برابنس « ١٧٢٣ - ١٧٩١ » وجوزيف بريستلى « ١٧٣٣ - ١٨٠٤ » .
وكان بريستلى ، أول من أطلق النار .

فهو بالاضافة الى أنه عالم ، وفيلسوف ، وفقير ، كان سياسيا راديكاليا ، متعاطفا مع الوطنيين الامريكيين ، قبل وأثناء الثورة الأمريكية ، وقد اضطر بسبب كتاباته عن الثورة الفرنسية ، وما لقيه من عنف في برمنجهام ، أن يهرب الى أمريكا ، ويقيم بها ، وهناك ربطت بينه وبين توماس جيفرسون ، صداقة شخصية .

وفي أوائل ١٧٦٩ ، نشر مقالا بعنوان الحرية الآن ، انضم فيه الى تأييد الجانب الأمريكى ، وربما كان متأثرا في ذلك بانضمامه الى بنيامين فرانكلين .

وقبل ذلك بسنة ، أى في ١٧٦٨ كان قد نشر مقالا عن المبادئ الاولى في تكوين الحكومة ، عرض فيه الفلسفة السياسية العامة ، وأدان به البريطانيون تأييدا لحركة النضال الأمريكى وحين أعاد نشره سنة ١٧٧١ ، أعلن « أنه لابد وأنه قد حدث اهمال جسيم لمبادئ الحرية الاساسية ، فليس أسوأ من أن نرى الحكومة تعرض في أول خطة لها أمام البرلمان

البريطاني فرض الضرائب على السكان في أمريكا » (٦) .
واضح أن بريستلي الذي تأثر في مقاله ذاك بأراء روسو ،
أكثر مما تأثر فيه بآثار لوك ، قد ركز على الحقوق الطبيعية
التي طغت لديه على القانون الطبيعي ، وأفصح فيما ورد بمصطلب
المقال عن شدة اهتمامه الغالب بطبيعة الحرية وأنواعها . .
وذلك أن المبادئ الأولية للحكومة ، عند بريستلي ، تقوم
على أساس تحقيق المنفعة ومع التسليم بالنظرية القائلة بأن
الناس يتجمعون في الأصل ، بملكات فردية ، متفرقة بطبيعتها ،
وأن « الاهتمام بتجميعها من حيث الهدف » يؤدي الى تكوين
مجتمع . . . وبالتالي الى حكومة . . . وهنا يصف بريستلي
الحكومة بأنها « أداة عظيمة في يد العناية الالهية » التي تساعد
على « تقدم الاجناس البشرية نحو الشمال » (٢ - ٣) ونراه ،
وهو يتناول الجانب الواقعي في التقدم المنشود ، يؤكد بأنه
« مهما كانت البداية التي نشأ منها العالم ، فان النهاية ستكون
مجيدة وسعيدة ، على نحو ما تتخيله تصوراتنا » (٥) وفي صدد
تقريره لاهمية تكوين الحكومات يشيد بمبدأ المنفعة ، على أعلى
مستوى لها ، بنفس العبارات التي اشتهر بها جيرمي بنتام
تمجيذا لها ، حين قال « ان الخير والسعادة ، للمواطنين في الدولة
أى للغالبية منهم ، يتوفران بما يتوفر لهم من المثل العليا »
والتي يجب أن يتقرر على أساسها نهائيا كل ما سيتعلق بهذه
الدولة » (ص ١٣) .

ويذهب بريستلي ، بصدد التمييز بين انواع الحرية ، الى
تعريف الحرية السياسية بأنها تتركز على « الحق الذي يحرص
عليه المواطنون ، لتولى الوظائف العامة ، أو على الاقل أن يكون
لهم صوت في تعيين هؤلاء الذين يتولونها » .

ويعرف الحرية المدنية بأنها « حق المواطنين في التصرف ،
الذي يحرصون على ممارسته دون تدخل من رجال الادارة »
(ص ٩) بالحروف الايطالية) .

ومنذ أن تدرج من ذلك الى القول بأن « خير البشرية ، يقتضي تأسيس دولة يتوفر لها أكبر قدر من الحرية السياسية » .
 راح يدافع عن الدستور البريطاني المختلط الذى ينص على توارث العرش ، وألقاب اللوردات ، مع قيام مجلس عموم منتخب ، ولكنه ، دعا - محبذا - الى أن يكون رجال السلطة بما فيهم الملوك ، والنبل ، خداما للشعب وبالتالى « مسئولين أمامه عن أى إهمال في مناصبهم المختلفة » (ص ٢٣) ، ولذلك أصر ، على أن للشعب الحق - دون أى مساس - في معاقبة الملك ، بل وفي عزله .

ومع ذلك لم يحبذ بريستلى ، أن يمارس الشعب حقه هذا ، بطريق الثورة ، ذلك أن ثمة صعوبات عديدة تحول دون استعمال القوة المسلحة ، لتقويم أخطاء السلطة ، الى الحد الذى « لا يمنع ان لم يدع بشدة » الى اعلان الشعب لمعارضته العدائية للحكومة .
 ويستطرد بريستلى قائلاً : « انه ينذر أن يكون لدى الشعب في مجموعه ، من الشكوى التى تدفع به الى هذا الطريق ، ما لم يكن لديه من الاسباب ، التى تجعله - حين يفكر في ذلك - يستشعر عدم الاقتناع بحكومته ، وما يحتمل أن يتعرض له من ضرر » .

وبهذا المعيار ، يرى أن ثورة الانجليز ضد ملكهم شارل الاول ، وجيمس الثانى ، ومحاكمة الاول واعدامه ، كانت عادلة .
 وفي الرد على الاعتراض ، بعدم جواز عزل الملك ، أو معاقبته ، ما لم يكن هناك قانون سابق وبأنه حتى لو وجد سيكون قانونا غير شرعى ، يستند بريستلى الى المبادئ الطبيعية ، وأهداف المجتمع ، والتى تعلو على أية قوانين أخرى .
 أيا كانت (ص ٣٧) ذلك أن الملك أو الرئيس الذى يخالف قوانين بلاده يكون أسوأ حكما من المحتل الاجنبى .

هكذا يرى بريستلى الطريق الى مكافحة أبشع الجرائم ،

ويشجع على مقاومتها بالعزل ، وبالعقاب « وعلى ذلك ففي هذه الحالة يتعين - بالنظر الى طبيعتها الاجرامية المروعة - أن تغلب سلامة الشعب ومصلحته العليا باعتبارها ، هي القانون الاعلى . والذي يجب أن يسود حيثما يتطلب ذلك تحقيق الخير للجميع » (ص ٣٨) .

ويستطرد قائلاً له : « ليس أصدق من الحكمة التي تقتضي أن تلتزم كل حكومة بالمبدأ الذي شكلت على أساسه ، على المستوى الجمهوري ، ومن ثم فإن كل مواطن يجب أن يكون واعياً بحقوقه الطبيعية ، وادراكه لاهمية أن يعتبر نفسه متساوياً تماماً مع أى مواطن آخر أياً كان مركزه » (٤٠ - ٤١) .

ذلك أن الناس يفوضون بسلطاتهم مشرعين ، ونواباً عنهم ، ليكونوا مسئولين أمامهم عن ذلك التفويض ، « فلا يفترض من أحد » على حد قوله « أن ينزل عن حريته الطبيعية الا بشروط » .

أما عن الحرية المدنية ، فهي ترتفع في رأى بريستلى ، بما يتحقق من الخير العام ، ويفسر ذلك بقوله أنه « طالما أن تحقيق السعادة للمجتمع بأسره ، هو الغاية النهائية للحكومة » ، فإن أية مطالب فردية خاصة ، تتعارض مع الخير العام ، مرفوضة ومستبعدة اطلاقاً . (٥٧) .

وقد كتب في ذلك يقول : « ان الفكرة الصحيحة للملكية ، أو أى حق من أى نوع كان ينشأ على أساس مراعاة الخير العام للمجتمع ، الذي يوفر الحماية لممارسة هذا الحق » . فليس ثمة انسان يملك الحق لذاته ، الا في اطار قواعد عامة تستهدف ضمن أهدافها ، الخير للجميع » (ص ٤) ولا شك أن « تفهم الصعوبة الحقيقية في تحديد هذه القواعد في النطاق الذي تمارس فيه الحكومة أو الحاكم سلطاته ، تؤدي في النهاية الى تحقيق الخير العام » (ص ٥٧) ، ويقترح بريستلى ، تحديد هذا

النطاق ، بما يوفر للحرية المدنية قسطاً تتحقق من خلاله المواءمة بينها ، وبين الخير العام على النحو الذى عرفناه .

ثم كتب يقول أيضا : « لسنا على قدر من الدراية نستطيع بها أن نحدد ما يجب من أولويات في مسائل الحكم ، ذلك أن التجارب وحدها هى القدرة على تحديد المدى الذى يمكن أن تبلغه السلطة التشريعية ، ويبدو أنه لا بد أيضا من أن يتوافر العدد الكافي من هذه التجارب ، بما يحدد السلطة المدنية ، أن تتذرع بالحكمة ، لكى تخلف قبضتها قدر المستطاع » (ص ٥٨) .

* * *

أما عن رأى الفيلسوف الاخلاقى ريتشارد برايس (١٧٢٣-١٧٩١) والذى بنى نظريته الاصلية على أساس الآراء المعد له للفيلسوف لوك عن المعرفة ، كما كان لكتابات من الاثر الفعال على أوسع نطاق ما تناول بها المشاكك السياسية ، والاقتصادية المعاصرة ، فيما نشره في نفس موضوع المبادئ العامة للحرية ، والحكم من « ملاحظات على طبيعة الحرية المدنية » (لندن ١٧٧٦) (٧) وما تبعها من « ملاحظات اضافية على طبيعة وقيمة الحرية المدنية » (لندن ١٧٧٧) .

وقد تعرض برايس في أجزاء كثيرة من كتاباته تلك ، بتجليل السياسة البريطانية ، أزاء أمريكا ، ومهاجمتها .

والواقع أن برايس سلك طريقه من خلال آراء يريستلى ، الذى كان يتميز في آرائه المادية والتقريرية والتي حاول فيها أن يفند آراء برايس فيما ذهب اليه - هذا الاخير - من تأصيل لجميع أنواع الحريات على أساس ميتافيزيقى ، الى الحد الذى أطلق عليها « الحرية الميتافيزيقية » وعرفها « بالمبدأ التلقائى ، أو الذاتى ، الذى يجعل منا مفوضين عنه ، أو يصدر لنا الاوامر للسيطرة على تصرفاتنا ، مما يجعلها صادرة منا نحن ، لا صادرة عن سبب أجنبى » (ص ٣) .

وعلى هذا الاساس ، يرى برايس ، أن ثمة أنواع أخرى متميزة للحرية ، الاخلاقية ، والحرية المدنية ، تتطلب كل منهما ، اهتماما خاصا .

ويعرف برايس الحرية الاخلاقية بأنها « القدرة في كل الظروف على أن نتمثل ادراكنا بالصواب والخطأ ، أو ادراكنا لما يتوافق من تصرفاتنا مع ما ينعكس علينا ومع المبادئ الاخلاقية ، دون أن نتصادم مع أية مبادئ أخرى مضادة » .

أما الحرية المدنية فيعرفها بأنها « سلطة المجتمع المدني أو الدولة في حكم نفسها بمطلق ارادتها وفقا لتقديرنا ، أو بالقوانين التي نصدرها نحن ، دون أن نكون خاضعين لاية ارادة أجنبية ، أو لاية قيود تفرضها ارادة أو سلطة خارجية » فيعرفها بصورة أكثر سخاء من بريسلتي ، بمسا يجعلها تتفرع في رأيه الى نماذج ثلاثة أخرى للحرية ، هي ،

✳ حرية المواطن ، وحرية الحكومة ، وحرية المجتمع .

✳ والمواطن يكون حرا عندما تتوفر لقدرته السيطرة على سلوكه ، وأن يؤمن ، في امتلاكه الهادى لحياته، ولشخصه، وماله ، ولاسمه وسمعته ، وذلك بأن يكون هو المشرع لنفسه .

✳ والحكومة تكون حرة ، عندما تشكل بطريقة تتوفر لها بها القدرة على أن تحقق هذه الضمانات .

✳ أما حرية المجتمع ، أو الامة ، فهي بين الامم الاخرى مثلها مثل حرية المواطن بين مواطنيه .

ولذلك .. فان الحرية ليست هي تلك التي تجعل من المواطنين ، أو من المجتمع أحرارا فحسب ، وانما هي أيضا ، الضمانات التي تؤمنهم عليها ، ذلك التأمين الذي لا يتوفر ، الا بقيام حكومة حرة ، تأخذ مكانها بحيث لا تستطيع قوة أن تنحيا عنه

وقد ساق ريتشارد برايس ، فيما ساقه من حجج تأييدا

الثورة الأمريكية ، حكمة صاغها متأثرا - كعادته - بايمانويل كانط ، وهذه الحكمة تقول أن سيادة الجنس البشرى تتركز على الاخلاق ، وكذلك في أى نظام سياسي يقوم على أسس أخلاقية « ففى كل دولة حرة ، يعتبر كل مواطن فيها مشرعا لنفسه » (١ ص ٦) .

وعندما تكون الدولة من الاتساع ، بما لا يمكن معه تحقيق مشاركة كل فرد في صنع القوانين وتنفيذها ، فان الحرية - في هذه الحالة - لا تخدم الا عن طريق نظام نيابى ، يباشر فيه صناع القوانين ، والمشرعون ، سلطاتهم بناء على تفويض من المواطنين فوضوهم به على أساس الثقة بهم .

وإزاء عدم الاستفادة بأراء كانط الاخيرة ، فقد حدد ، برايس ، موقفه بما رجع به الى آراء مفكرى القرنين السابع عشر والثامن عشر : لوك ، مولينكس ، هنتشسون ، هيووم ، وروسو ، منتسكيو ، فطبق فلسفاتهم على الثورة الأمريكية المتعاطمة . . وكانت لها مواقف مضيئة . .

ذلك أن الخط الاساسي ، فيما ساقه سكان المستعمرات من الحجج ، خلال أزمة قانون المطبوعات ، والتي أيدها برايس خلال كتاباته المؤيدة للأمريكيين ، كان يستند أساسا على مبدأ « حزب « الهويج » والمستمدة بدورها من مبدأ لوك ، والتي تلخص في أن حق الملكية ، يتعارض مع الطريقة التى يتم بها فرض الضرائب بدون موافقتهم ، أو موافقة من ينوب عنهم بطريق التمثيل النيابى ، والا لما استطاع أحد أن يمتلك شيئا لنفسه .

ذلك أن الخط الاساسي ، فيما ساقه سكان المستعمرات من

الحجج ، خلال أزمة قانون المطبوعات ، والتي أيدها برايس خلال كتاباته المؤيدة للأمريكيين ، كان يستند أساسا على مبادئ حزب « الهويج » والمستمدة بدورها من مبادئ لوك ، والتي تتلخص في أن حق الملكية ، يتعارض مع الطريقة التي يتم بها فرض الضرائب بدون موافقتهم ، أو موافقة من ينوب عنهم بطريق التمثيل النيابي ، والا لما استطاع أحد أن يمتلك شيئا لنفسه .

وطالما أن سكان المستعمرات الأمريكية ، لم يكونوا في القرن الـ ١٨ (وبسبب الظروف الجغرافية) ممثلين في البرلمان ، فما كان يجوز لهذا البرلمان أن يفرض عليهم أية ضرائب . وقد عممت هذه الشكوى خلال مراحل الثورة ، وتكررت الى أن تبلورت في نظرية تقول أن ليس للبرلمان أية سلطة على المستعمرات ، وان خضوعها لقوانين لم توافق عليها ، أو يشترك في صنعها أحد من السكان ، هو ، والعبودية سواء بسواء .

وهنا يشير برايس الى تعليقات العضو الايرلندي في البرلمان البروتستانتى وعالم الرياضة ، وليام مولينكس ، والذي كان دائم التراسل مع جون لوك ، في مقال له حول خضوع ايرلندا للقوانين البرلمان في إنجلترا (دبلن ١٦٩٨) حيث خلط مولينكس بين الاعتبارات التاريخية ، والقانونية ، وبين مبادئ لوك في فلسفته السياسية ، ليبرر رفضه لسلطة البرلمان الانجليزى على أيرلندا ، بحجج دستورية ، والتي تمسك بها الوطنيون الأمريكيون بعد ثلاثة أرباع قرن (٨) وذلك على الرغم من اختلاف الشبه بين حالتهم ، وحالة أيرلندا .

وكذلك استشهد برايس بأجزاء من مقال لفرانسيس هتشسون عن « نظام الفلسفة الاخلاقية » ليدال على أنه من غير

الطبيعى « مجتمع كبير تتوافر فيه كل الاسباب التى تؤهلها للاستقلال داخل اتحاد سياسى » ثم يبقى « خاضعا لإدارة ، ولحكومة شعب يقطن بعيدا ، وليس لديه معرفة كافية بظروف ، واحتياجات ذلك المجتمع » والا كان « ذلك المجتمع مكرها على الخضوع لمصلحة دولة بعيدة » (٩) .

ويستطرد هتشسون فيما نقله عنه برايس قائلا : أنه « ليس من السهل أن نتصور قيام أى أساس من العدالة ، أو المساواة ، لان الاصرار على التمسك بدعاوى قديمة ، أو اتفاقات ضمنية ، لفرض السلطة المدنية على أمم بعيدة ، طمعا في انشاء امبراطورية استعمارية كبرى ، دون مراعاة لاية اعتبارات انسانية واضحة ، كان من أهم مصادرتعاسة البشرية .

ويضيف برايس في تعليقه :

هـ فيذا القسم الذى اقتطعت منه هذه المقولة : يطرح دكتور هتشسون سؤاله عن « متى يصبح للمستعمرات الحق فى الانسلاخ من سيطرة الدولة الام ؟ » ويبدو احساسه العام فى هذا الشأن بأن حقها ذلك ينشأ « عندما تبلغ من الاتساع ، عددا ، وقوة ، الى الحد الذى يكفى لى يؤهلها لتحقيق الغايات السامية فى اتحاد سياسى » وان قرارا كهذا اذا صدر من رجل حكيم ، قبل أن تدخل فى نزاع مع المستعمرات ، لا بد فيما أرى أن نضعه فى اعتبارنا

هكذا كان اقتناع برايس الحاسم ، بأن تكوين حكومة للمستعمرات سواء مباشرة ، أو عن طريق تمثيلها ، كضرورة حتمية للحرية التى يعتقد أن السلام فى أوروبا ، اذا ما أريد تحقيقه ، دون أن تفرض دولة سلطاتها على دولة أخرى فانه

يتطلب انشاء اتحاد كونفيدرالى تحت حكم مجلس أوروبى ،
تمثل فيه كل الدول الاعضاء وتكون له سلطة تشريعية على
مصالحتها المشتركة .

وفضلا عن ذلك فقد اقترح هذا الطراز كنظام سياسى
للامبراطورية البريطانية ، أى مجلس أعلى من البرلمان البريطانى ،
ومجالس المستعمرات ، تشارك فيه عن طريق التمثيل النيابى .
ولما كان الجانب الأمريكى ، يضم الوطنيين من الاهالى ،
وأعضاء حزب الهويج البريطانى ، والراديكاليين ، فقد اتفقوا
على رأى واحد ، وهو ألا تخضع المستعمرات للبرلمان ، بينما
تشدد الجانب الذى يضم حزب « الثورى » ، من رجال القانون
الامريكيين والبريطانيين ، والهويج ، في موقفهم بمقوله أن أى
نظام سياسى حسن التنظيم ، يجب أن يخضع لسلطة عليا
واحدة ، وهذه السلطة في النظام البريطانى ، هى البرلمان .
وترجع هذه العقيدة السياسية التى تجعل للبرلمان السيادة
العليا والمطلقة ، الى ما كان لتعليقات السير وليام بلاكستون من
شدة التأثير في هذا المجال ، خاصة وأنه كان موضع احترام شديد
من أهالى المستعمرات ، مما جعلهم يركزون اهتمامهم على هذه
النقطة ، (كما حدث في قضية جيمس ويلسون) فرفضوا أن
يكون للبرلمان سلطة عليهم ، ولكنهم ووجهوا في نفس الوقت
بمشكلة أخرى ، وهى البحث عن الطريقة التى تنظم تبعيتهم
لبريطانيا العظمى .

ومن قبل ، كان ريتشارد بلاند قد كتب عام ١٧٦٦ ، في وقت
معاصر لازمة قانون المطبوعات ، يقول أن أساس ارتباط أهالى
المستعمرات ، بالدولة الام ، يستند فقط الى ولائهم للتاج
البريطانى ، وهذا رأى صاغه توماس جيفرسون في مقال شهير
له ، بعنوان « خلاصة الرأى في حقوق أمريكا البريطانية »
(ويليامبورج ١٧٧٤) .

وفي هذا المقال الذى كتبه « بلغة الحقيقة » وتجنب فيه « تلك العبارات التى تتسم بالزلفى ، والتى قد توهم جلالته بأننا نسأله منحا ، لا حقوقا » وجه جيفرسون حديته للملك باعتباره « الرئيس الاعلى لـإمبراطورية البريطانية » وعرض « للشكاوى من محاولة اصفاء الصفقة التشريعية من جانب واحد في الامبراطورية على الحالات العديدة للاعتداء ، واغتصاب تلك الحقوق التى منحها الله للناس وقررها القانون لهم ، بالتساوى بينهم » (١٠) .

وقد كان للدعوة الصارخة التى أطلقها جيفرسون ، مطالباً بخضوع الملك لسيادة الشعب ، أثرها الكبير ، بعد أن وصف الملك بأنه « لا يعدو أن يكون رئيسا رسميا للشعب وأن الشعب عينه بمقتضى القوانين ، وفوضه بسلطات محدودة ، ليساعد في إدارة الجهاز الهائل للحكم ، وتوجيهه لمصلحته ، ومن ثم يظل خاضعا لغاياته العليا » (١٢١) .

وقد ذهب جيفرسون الى أبعد من ذلك ، حين ظل يوجه اللوم للملك ، والبرلمان لاهدارهما حقوق الأمريكيين البريطانيين ، وبما كان يثيره من انتقادات « لسلوك جلالته » حين لاحظ عليه خروجه عن الخط الذى رسمه واجبه المحدد » (١٢٩) .



وثمة دور تاريخى ، لعبه رجل انجليزى نزع مؤخرا الى أمريكا ، ليقيم بها ، وهذا الرجل هو ٠٠ توماس بين ، الذى حطم الهالة الشاحبة حول الملكية ٠٠ ، التى أقرتها النظرية السياسية الأمريكية ١٧٧٥ ، بين المستعمرات الأمريكية ، وبريطانيا العظمى .

ففى مقال له بعنوان « الوعى العام » (فيلادلفيا ١٧٧٦)

قدم أول حجة غير وافية للاستقلال الأمريكى ، ولكنها انتشرت كالنار في الهشيم بين سائر أنحاء المستعمرات .

وكمقدمة لحجته تلك في الاستقلال الأمريكى ، ناقش «بين» أولا ، أصل وماهية الحكومة بصفة عامة ، ثم عرض بالنقد الشديد للهالة المغالى فيها حول الدستور البريطانى ، ثم هاجم الملكية ، ونظام توارث العرش ، الى حد أنه لم يجد في الدستور البريطانى شيئا جديرا ، بالتمجيد ، غير مجلس العموم .

على أن هذه الفلسفة السياسية التى عرضها «بين» بشيء من الجفوة ، ولكن بقوة عبرت عن ارهاصات قديمة لثورة «البيوريتان» في انجلترا ، حيث ظلت هذه الارهاصات تتناول بين رجال الكومنولث منذ ذلك الحين الى أن قامت الثورة الأمريكية (١١) وقد انتهزها «بين» في الوقت المناسب حين كتب رسالته ، وعاب فيها على أهالى المستعمرات ، اطاعتهم للملكية قائلا : « يقول البعض ، أين هو ملك أمريكا ؟ وأنا أجيبكم أيها الاصدقاء ، انه يحكم من أعلى ، ولا يهدر الانسانية ، مثلما تفعل الملكية المستبدة في بريطانيا العظمى . ففى أمريكا ، القانون هو الملك ، أما في نظم الحكم المطلقة ، فان الملك هو القانون ، وبينما يجب أن يكون القانون في الدولة الحرة ، هو الملك وليس غيره » (١٢) .

وهكذا وضح أن اعلان استقلال أمريكا ، كان محصلة للكتابات الوطنية ، التى تعبر عن فلسفة تبلورت من خلال السوابق الأوروبية ، وانطوت ضمنا على نظرية الامبراطورية البريطانية فيما أعلنته عن فلسفة عامة في الحكم ، سسواء في ظل قوانين الطبيعة ، أو الشرائع السماوية التى أشارت اليها في افتتاحياتها . وقد تضمن اعلان الاستقلال ، أن الامبراطورية البريطانية ، هى - بنفس كلمات كارل بيكر - عبارة عن « اتحاد كونفيدرالى »

حر ، بين الشعوب التى ارتضت أن تنضوى تحت راية ملك واحد ،
في تجمع اختياري ، يجوز انتهاؤه في أية حالة يراها أى عضو ،
استجابة لارادة شعبه » (١٣) .

وقد وردت هذه النظرية ضمن الوثيقة الكاملة، وتصدرتها
تفصيلا في فقرتها الاولى للقائمة الطويلة التى اشتملت على
التعهدات الخاصة لجورج الثالث .

وأكثر من هذا فقد تناولتها وقتها ، مسودة الاعلان في فقرته
قبل الاخيرة ، والتي تقول : اننا نذكرهم (اخواننا البريطانيين)
لاننا حين أنشأنا عددا من الحكومات، ارتضينا (نحن الامريكيين)
أن يكون ولاؤنا لملك واحد مشترك مما يعتبر ذلك أساسا لميثاق
صداقة دائم معهم . أما الخضوع لمجلسهم النيابي ، فلم يكن
ذلك واردا في دستورنا ، وما ورد في خواطرننا مطلقا ، والتاريخ
شاهد على ذلك (١٤) .

ان اعلان الاستقلال ، ليثير - باغتباط - في فقرته الثانية
الى الفلسفة العامة للحكومة ، ويعرض للمبادئ الطبيعية في
السياسة ، التى تفصح ذاتيا - للفكر المنثور - عن نفس المبادئ
التي اعتنقها حزب « التورى » والوطنيون في القرن الـ ١٨ ، كما
أشار الاعلان الى قيمة المساواة بين البشر ، والتي خلقها الله
لهم ، والحق الطبيعى لكل فرد في الحياة ، والحرية ، والبحث عن
السعادة ، وحق الناس في أن يقرروا حكمهم بأنفسهم ، وأن
يقاوموا ، أو يثوروا ضد أى حكومة تتعدى على حقوقهم ، وأن
يشكلوا حكومة أخرى بدلا منها .

قد جاءت صياغة الاعلان متأثرة بفلسفة لوك ، الى حد أن
واضعها تعرض لاتهامه بالاختباس عنه ، الا أن مورتون وايت ،
الذى تصدى لتفسير الفكر الفلسفى الامريكى في بحث له بعنوان

« العلم ، والشعور في أمريكا » أشار فيه الى أن جيفرسون أكد بأنه لم ينقل الحقائق الخلقية والسياسية عن طريق منطق لوك وفلسفته ، وانما هو قد استقاها من احساسه الخاص باعتبارها نابعة من قلبه ، لا من رأسه (١٥) .

وفضلا عن ذلك فان جيفرسون ، اذ ينكر أنه نسخ صياغته للاعلان من أى كتاب ، أو بحث ، فانه يؤكد أنه لم يقصد الى اختراع أفكار جديدة ، أو يعبر عن مشاعر لم تكن واضحة من قبل ، وانما قصد أن « يضع أمام البشرية الاحساس العام بالموضوع في عبارات واضحة وقاطعة ، تدعو الى قبولها ، فلا هو قصد الى تأصيل المبادئ ، أو الاحاسيس ، ولا هو نسخ من أى كتابات خاصة أو سابقة ، وانما قصد أن تكون صياغته تعبيرا عن الفكر الأمريكى » (١٦) .

* * *

الهوامش

- ١ - مقالنا في « الخلفية الفلسفية للثورة الأمريكية » - جريدة الجنوب الغربى للفلسفة ١٩٧٤ (٧٩ - ٢٠٢) .
- ٢ - طبعة معادة في دار توماس هويس ، (المشاعر الحقيقية في أمريكا) لندن ١٧٧٦ ص (٢١) .
- ٣ - برنارد بايلين « الاصول الايديولوجية للثورة الأمريكية » (كمبردج . ماساشوستس ، جامعة هارفارد ١٩٦٧ ص ٢٩)
- ٤ - بحثنا في « القانون الطبيعى في الفكر الثورى الأمريكى » مجلة الميثافيزيقا (١٩٧٧ - ص ٢٨٦ - ٧١٤) .
- ٥ - في صدد الخذف الفلسفى بين الوطنيين ورجال القانون توماس هتشسون في « حوار بين مواطن أمريكى ومواطن انجليزى أوروبى » (١٧٦٨) نشرة برنارد بايلين وفي الاصل اشارات أخرى بالهامش الى بحوث أخرى .
- ٦ - جوزيف برستلى ، مقال في « المبادئ الاولى للحكومة » وفي « طبيعة الحرية السياسية والمدنية والدينية » .
- ٧ - جمعت ونشرت لريتشارد برايس .
- ٨ - أنظر شارلس هوارد ماك لوين « الثورة الأمريكية » ، (شرح من الوجهة الدستورية) .
- ٩ - فرانسيس هتشسون « نظام الفلسفة الاخلاقية » .
- ١٠ - جوليان ب. بويد : مذكرات توماس جيفرسون - جامعة برنستون .
- ١١ - أنظر كارولين روبنز ، الكومنولث في القرن ١٨ - كمبردج ماساشوستس جامعة هارفارد ١٩٦٦ .
- ١٢ - توماس بين « الوعى العام » طبعة كارل فان دورين كتابات توماس بين ، نيويورك المكتبة الحديثة .

- ١٣ - كارل بيكر « اعلان الاستقلال » (نيويورك ١٩٥٨) .
- ١٤ - جليان ب . بويد .
- ١٥ - مورتون هوايت « العلم والشعور في أمريكا » . (نيويورك ،
صحافة جامعة أكسفورد ١٩٧٢ .
- أنظر أيضا من مؤلفاتنا « الرأس والقلب . بحث في عقل
توماس جيفرسون » كمحاضرة في معهد الفلسفة الأمريكي
بجامعة فوروهام ٢٣-٩-١٩٧٦ .
- ١٦ - كارل بيكر ، أنظر أيضا مؤلفنا « اعلان الاستقلال كتعبير
عن الفكر الأمريكي » مجلة الفلسفة العالمية ١٩٧٧ . أنظر
أيضا روبرت جينسبرج ، المعارضة البريطانية الاولى ،
لاعلان الاستقلال ، ودراسات عن فواتير والقرن ١٨
(١٩٧٦) .

مذهب الحرية الدينية

للأستاذ المؤسس

بقلم

نيكولاس جاير

جامعة ايداهو ، موسكو ، ايداهو

أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة ايداهو ، وتلقى تعليمه
بجامعة ولاية أوريجون والمدرسة العليا بكليرمونت ، ونشر له في
الفلسفة الأمريكية الأخلاقية ، وفي العمل الفلسفي ، وتتضمن
فلسفة اللاهوت ، وموت الاله ، طبعة جون جوب و « فلسفة
اللاهوت لالتيرز » و « الفهم ، والدولية ، في محاضرات دراسية ،
وله تحت الطبع « وتجنشتين وصيغ الحياة » ستظهر في سلسلة
الفلسفة والعلوم الاجتماعية في مطلع ١٩٨٠ .

* * *

« لا يضيرنى أن يقول جارى أنه يوجد عشرون الها ، أو لا يوجد على الإطلاق طالما أنه لم ينشل جيبى ، ولم يكسر رجلى ، »

توماس جيفرسون (ملاحظات في فرجينيا)

« من بين رؤسائنا منذ واشنجنطون ، ومن جاء بعده ، لم يظهر أستاذ في الدين ، على الأقل ، قيما لا يتعدى مذهب التوحيد »

بيرد ويلسون ، وزير المعارف أكتوبر ١٨٣١

* * *

اكتنف الكثير من سوء الفهم ، واللبس ، العلاقة بين العقيدة الدينية ، والثورة الأمريكية . فرأى البعض أن مولد الجمهورية الأمريكية ، جاء متسقا مع العقيدة المسيحية ، مقياسا على التاريخ المسيحى ، بينما ، عارضها في الحقيقة الكثير من المسيحيين المحافظين من الوطنيين مثل جون جاي ، وباتريك هنرى ، والكسندر هاملتون ، وصمويل آدمز ، وقلة معهم ، وانحاز كثيرون غيرهم الى الدعاوى البريطانية .

وبعبارة أخرى كان هناك مسيحيون متزمتون ، يرون أن الثورة ، مخالفة لارادة الرب ، وقد كتب « مارك نول » في مقال له عن « أنصار حزب التورى » ومن الاقوى من الناحية الشرعية ؟ « فعرض باقتدار الى أن أنصار التورى ، لم يكونوا منحازين فقط للانجليز ، بل كانوا أيضا من الغلاة ، والمنتطفين ، والكهان ، والرهبان (١) وبل كانوا يسوقون ضمن حججهم ، تعاليم بولس الرسول بأن يخضعوا للمبادئ ، والسلطات ، وأن يطيعوا الرؤساء »

(١ - سابقا)

أما رجال القانون المسيحيين ، فقد استندوا بقوة الى الكتاب المقدس في رفضهم الالتزام بالمشراكة في الثورة السياسية ، والتي كانوا يرون أنها ستنتهي الى الفوضى .

أما الصور الغالبة الاخرى في الثورة الامريكية ، فلم تكن ضد المعتقدات الدينية المحافظة في الشعب ، وان كان عدد من الليبراليين والاحرار ، في عصرنا هذا يغالون في وصفهم ، بأنهم ملحدون ، أو غيبيون ، أو حتى ، لا دينيون (١ ، ٢) .

وقد كان كل من جورج واشنطن ، وجون آدامز ، وتوماس جيفرسون ، وجيمس ماديسون ، وتوماس بين ، وبنيامين فرانكلين ، جميعهم من المتدينين الاحرار الذين تأثروا كثيرا بالعلوم الجديدة ، والفلسفات العقائية ، التي تمخضت عنها حركة التنوير الاوروبية ، ومع ذلك فبرغم اعتقادهم بوجود الاله ، فان فلسفتهم الدينية كانت تنحية في جملتها الى انكار الدين بمفهومه السائد اليوم .

وعلى هذا النحو ارتبطت عبارة « لا دينى » بمفهوم عام ينطبق على المفكرين ممن اتسموا بالتححر الدينى في القرن ١٨ والحقيقة أن أحدا من هؤلاء باستثناء « بين » - ما كان يقبل أن يوصف بأنه لا دينى ، بالمفهوم السائد عند الانجليز والفرنسيين ، ومنذ بداية حركة الكهنوتية التي انتشرت في أوروبا ، فيما يظن على يد هربرت في شيزبوري ، وانتهت عند قولتير .

بيد أن جيفرسون استخدم كلمة « ألوهية » ، عند اشارته لوجهة نظره الدينية كتعبير للفظه لاتينية المقابلة التي تعنى

(١) المترجم : وهم الذين وان آمنوا بوجود اله الا أنهم لا يؤمنون بالرب وارسالات ، ولا ينتمون الى دين .

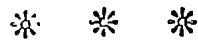
« مؤمن بالله » ، ويكتب في ذلك خطابا الى بنيامين روش ، يشير فيه الى أن اليهودية « نظام للالوهية بمعنى أنه يؤمن بالله واحد » (١) ويستطرد في استدلاله الى أن المسيح « صحيح فكرة الالوهية عند اليهود » بأن قدم « أفكارا أصبح لخواص الاله ، وللحكومة » وبأن قدم فلسفات أخلاقية أسمى .

وفي رسائله الشهيرة مع آدمز كان يشير مشيدا بفكرة الالوهية التي تعلمناها من مسيح نازاريت (٤) بينما ، عارضه بشدة المنكرون في الشمال (بما فيهم بين) الذين ثم يؤمنوا بالانجيل ، ولا بالمسيح وتعاليمه .

ويقول فرانكلين أنه كان قد اعتنق مذهب الالوهية ، في أول حياته ، الا أنه أعرض عنه فيما بعد ، ويرجع ذلك أساسا عجزه عن التفرقة بين الرذيلة والفضيلة .

كان فرانكلين فيلسوفا عمليا ، ولذلك لم يستطع أن يوافق على ما أسماه بالفراغ في « الاستدلال الميتافيزيقي عند أنصار مذهب الالوهية » (٥) .

أما آدمز ، فعلى الرغم من أنه من المتدينين الأحرار ، فقد عارض آراء بولنج بروك ، وبلاونت ، وفولتير ، فيقول عن بولنج بروك « ان ديانتة مجرد مهزلة نظرية ، ان أساعته استغلال الدين المسيحي ، تنطوي على السطحية والسخرية » (٦) .



وفي ١٧٠٤ استطاع صمويل كلارك ، وهو خصم عنيف للادينية ، أن يعنف طوائف اللادينيين ، ويحصرهم في أربعة على الأقل :

١ - طائفة تنكر الالوهية ، وتزعم أن الله لا علاقة له بالعالم .
الا في لحظة خلقه له ووضع قوانينه .

٢ - وطائفة تذكر الالوهية فيما يتعلق بالمسائل الأخلاقية ، ولكنها تعترف بها فيما يقع من أحداث الطبيعة .

٣ - طائفة تؤمن بأن الإرادة الالهية هي التي تحرك شئون البشر .

في حياتهم ولكنهم لا يؤمنون ، بالبعث ، ولا بالآخرة .
 ٤ - طائفة تؤمن بوجود الله في كل ما يتصل بالاخلاق ، وبالطبيعة ،
 والحياة الاخرى (٧) .

وقد كان للفكرة السائدة حول التساؤل عن مدى المفهوم
 الحقيقي للادينية وما اذا كانت تتفق مع مذهب الالهية بمعناها
 الدقيق :

* فاذا كان ذلك حقيقة فليس من الجائز عندئذ أن يوصف
 فيما يظهر يضعهم ضمن طائفة شبه منبوذه .

* أنه من الواضح أن آثار حركة التنوير على الفكر
 الأمريكى كانت في معظمها محدودة في نطاق متواضع حيث أمكن
 للفلسفة التجريبية ، للوك ، ولعلم نيوتن ، أن يحققوا نوعا من
 التوافق مع بعض أشكال التحرر الدينى .

فلو أننا وصفناهم بأنهم لا دينيون ، نكون قد وصفناهم
 (باستثناء رأى بين) بوصفهم اللادينية كعقدة أساسية ، بدلا من
 توجيهه لهم باعتبارهم صراحة ضد المسيحية والانجيل .
 وفي كل الاحوال ، أعتقد أن خير ما نصف به هؤلاء الآباء
 المؤسسين هو أنهم « أحرار متديونون » .

وقد استخدمت - طبعا - كلمة « أحرار » بمعناها الاصلى
 المشتق من الكلمة اللاتينية ، والتي تعنى الخاصية التى « يتميز
 بها الانسان الحر » .

ذلك أن مذهب الحرية الكلاسيكى كان يمثل الفلسفة العامة
 في معارضة الحكومات الاستبدادية في أوروبا في القرن ٨ ، والتي
 كان اول تجسيد كامل لها فى الثورتين الأمريكية والفرنسية ،
 كما ترجمت فكرتها في مجال الحرية الدينية الى الفكر الحر غير
 المقيد بحول طبيعة الله ، ومن ثم رفضت - كما سنرى - اغاب
 المذاهب المسيحية الارثوذكسية ، فضلا عن انها تمخضت عن

رأى محدد فى الفلسفة الاخلاقية ، التى تآثرت فيها اشد التآثير ،
بالفكر الاوروبى الحر ، والذى يقوم على قاعده ثابتة من فكره
المنفعة ١٠

وقد انتهى رأى فلاسفتنا نهائيا ، الى تفضيل العقل ،
والمنفعة ، على الالهام الغيبى ، فى تصديهم لمسائل الدين والاخلاق ١٠

* * *

هـذا وقد تميز التحرر الدينى لهؤلاء الالباء المؤسسين بأربع
خواص رئيسيه :

١ - الخاصية الاولى : هى ايمانهم بالله ، ولكن دون ان يكون
بالضرورة هو الذى تشير اليه المسيحية الارثوذكسية .
وسنعرض - من بين هؤلاء المتدينين الاحرار - لمناقشة فكرة
الالوهية المنبثقة من اله الطبيعة « لتوماس بين » وذلك من خلال
فكرة العناية الالهية لواشنجتون ، وجيفرسون ، وفرانكلين ، ثم
اله الانجيل عند جون ادامز ، لان « الله » عند كل من هؤلاء ، لم
يكن هو ما يدعوا اليه الارثوذكس ، ولان البعض منهم ، وصفوا
بأنهم ملحدون وهو حكم غير عادل ، ولا اساس له على الاطلاق .

وكانت معظم الافكار التى سادت عن « الله » فى الفكر الحر
انه « ذات » لا تتحدد بحدود ، او بخواص شخصية ، مع رفض
فكرة خواص الالوهية على النحو الذى وردت به فى الانجيل ، او
فى العقيدة المسيحية ، كذات شخصية وبدلوا بها فكرة عن اله
منبثقة عن العقل البشرى ١٠

وبرغم اصرارهم الحاسم فى استخدام الفكر العقلانى فى
مسائل الدين ، فقد كان الاحرار عالمين بحدودها جيدا .

ذلك ان ملكه العقل البشرى ، يتطلب منا ان نقيم الحجج
المؤيدة لوجود الله (وهى عادة حجج غائبه) ولكنها لا تسمح
بالمخاطره فى بحث خواصه الخاصه .

وهذه هي عبارة « توماس بين » نسوقها كمثال يفيد في الدلالة على النقطة ، حين يقول « أننا نستطيع ان نعرف الله فقط في بدائع صنعه ، ولا نستطيع ان نتوصل الى فكرة محددة عن اى خاصيه من خواصه ، الا عن طريق متابعه بعض المبادئ التى تقودنا اليها ، وان كان لدينا فكرة مختلطة عن قدرته وذلك ما لم تكن لدينا الوسائل التى تساعدنا على ادراك مداها ، ذلك اننا لا يمكننا ان ندرك حكمته ، الا بادراك النظام ، والظريقه التى ينفذ بها ارادته » (٨)

وهكذا يتضح أن الاحرار أنفسهم مقتنعون ، بفكرة عامة عن عدالة الله ، ومطلق علمه وقدرته .

وفى اعمال بولنج بروك (الذى قرأ له كل من جيفرسون وادمز ، وفرانكلين ، وربما واشنطنجتون ايضا) لا نجد اصدق تعبيراً - فيما تضمنه حديثه عن العقيدة الالهيه - من تمييزه بين العناية الالهيه الخاصة ، والعامة ، حين يشير بصدد الاولى الى نظرية العناية الخاصة ان الله كتب على نفسه ان يرعى مباشره ، كل فرد فى خاصه شئونه ، وهو ما يبدو انه يمس الاراده الحره للانسان ، فى اختياره الحر ، ويلاحظ بولنج بروك ما يتضمنه هذا الرأى من خطر المساس بحريه الانسان ، فيطرح فكره اخرى مفادها ان الله يهيمن على الاطار الاساسى العام لتصرفات البشر ، ولكنه لايتدخل فى تصرفاتهم على المستوى الفردى ، وسنرى عند كلامنا عن واشنطنجتون أنه أول رئيس للولايات المتحدة كان يعتنق هذا الرأى .

٢ - الخاصية الثانية : التى تمسك بها الاحرار ، بشده ، وهى الدعوه الى الفصل بين المسيحية كعقيدة اودين ، وبينها . . كأخلاق . . وقد اثار ذلك اليأس والاعتراض بين طوائف الارثوذكس .

ذلك ان الاحرار ارادوا ، مع استبعاد انضمامهم للعقيدة او

الشعائر الدينية ، ان يتمسكوا بالمبادئ الاخلاقية الاساسية للمسيحية ، والتي لابد وان يوافق عليها كل من المسيحيين ، وغير المسيحيين وأن يتصرفوا على هديها فيما بينهم ، لان تدين الشخص ليس دليلا على تمسكه بمبادئ الاخلاق ، ولهذا فخلص الاحرار ، الى رأى قاطع لهم ، يفيد بأن الملحد ايضا يمكن ان يكون على خلق فاضل .

على ان الاحرار لايؤمنون بأغلب المذاهب الارثوذكسية ، فهم يرفضون - كما سنرى فيما بعد - لكل او بعض المذاهب الاتيه وهى : التثليث والوهيه المسيح ، وولاده العذراء ، والانجيل ككلام حرفى صادر من الله مباشرة كما يرفضون الجبرية ، وجهنم ، والشيطان ، بينما كانت العقيدة الوحيدة التى امنوا بها - بعد ايمانهم بالله - هى خلود الروح ، والبعث ، او الحياة الاخرى على نحو ما .

بل لقد تعرضت العقيدة التقليدية ، بصدد البعث والحياة الاخره ، لبعض خلافات غريبة ، على نحو ما قرر جيفرسون ، وهو فى احسن حالات صفائه - كما فعل لوك وبولنج بروك - بأن مسأله الحياه الاخرى ، والثواب ، والعقاب ، لا يمكن ان يتحدد بالعقل وحده لان التصدى لها يعتبر انتقاص للكمال الالهى ، وان كل ما يمكن عمله فى هذا الصدد ، هو دعوه البشر الى عمل الخير فى هذه الحياة .

بيد ان جون ادمز ، كان اشد تمسكا بايمانه بالاخره ، ولكنه مع مزيد من الدهشة خاطر بالقول بأنها قد تكون غير ابدية ، فلما بلغ الثمانين من عمره ، قرر « اننى اؤمن ايضا بالحياه الاخره ، وبالثواب ، والعقاب ، ولكنها ليست خالدة » (٩)

اما فرانكلين ، فقد ادلى بدلوه من الحجج ، انطلاقا من مذهبه المادى (وكان هو وجيفرسون من انصار هذا المذهب المادى)

قال أنه يؤمن بقوة بالحياة الاخرى ، وأن لم يكن النعيم فيها أو الكمال مضمونا ، الا انها « بكل متاعب الحياه الدنيوية ، جديره (١٠) بما ذكره « توماس بين » عن هذه الحياه على نحو اشد غرابه بقوله « ان راى الخاص هو ان هؤلاء الذين ينفقون حياتهم فى عمل الخير لهم ولغيرهم سينعمون بالسعادة فيما بعد ، وان العصاه سيواجهون ببعض العقاب ، اما هؤلاء الذين لا هم اخيار ولا هم اشرار ، اولا يبالون بشئ من ذلك ، فسيسقطون بالكامل » (١١)

اما المفكرون الذين يفترض انهم مدركون للحدود التى تنطلق داخلها افكارهم ، فلم يتعرضوا لمخاطره كهذه بشكل محدد .

٣ - والخاصية الثالثة : للتحرر الدينى ، تركز على دعوه غير قاضجة ، الى الفصل بين الكنيسة ، والدولة حيث كان لدى الالباء المؤسسين ، معلومات واضحة عن النتائج المأسوية التى تعرضت لها الحكومات الاوروبية ، التى ارادت ان تفرض الايمان بدين معين وتساند الدعوه الى دين ضد دين او اديان اخرى . ولهذا لم تظهر كلمة « الله » او كلمة « المسيحى » فى الاتفاق الدستورى ١٧٨٧ . وكان الدستور (معدلا) قد نص صراحة ، على انه لا يجوز ان يخضع اى موظف رسمى لى اختيار فى الدين ، ولا ان تتلقى ايه كنيسة اى دعم من الحكومة الاتحاد (الفيدرالية) .

٤ - اما الخاصية الرابعة : فتخلص الى اعتبار التحرر الدينى عقيدة اساسية لحرية العقيدة ، والتسامح الدينى .

وصحيح ان كثيرا من الامريكيين ، قد سبقوا الى الدعوه الى التسامح الدينى بين المذاهب المسيحية المختلفة ، ان ابائنا من الاحرار المتدينين وخاصة فرانكلين ، و جيفرسون ، وماديسون هم الذين ناضلوا من اجل ان تسود الحرية الدينية ، كاملة سواء للملحدين ، او لغير المسيحيين من المؤمنين بدين اخر .

وهكذا أصبحت أمريكا بفضل أبائنا المؤسسين - الدولة التي تعيش فيها شعوبها من أي دين ، بما فيهم هؤلاء الذين لا دين لهم ويتبادلون المذاهب في سلام .

ولا شك أن الحرية الدينية الكاملة ، لاتعنى حرية العقيدة فحسب بل وتعنى أيضا « حرية » التحرر منها . وقد لخص جيمس ماديسون هذا المعنى في شعار أطلقه بأن « الفكر هو اقدس شيء نملكه » (١٢)

* * *

بنيامين فرانكلين (١٧٠٦ - ١٧٩٠)

يعتبر بنيامين فرانكلين ، واحدا من الرواد الذين قادوا حركة التنوير في أوروبا ، والرجل الاول في حركة الاحياء الامريكية ، وبما عرف عنه من القدرة الفائقة وبما شارك به مشاركة أساسية في كثير من المجالات العلمية والانسانية .

أما في المجال الدينى ، فهو يعتبر من أول وأعظم الليبراليين في أمريكا ، وكان يفضل الدراسة في أيام الآحاد ، ونادرا ما كان يذهب الى الكنيسة ، فاذا قصد الذهاب اليها ، يحس بالضيق - كما يقول في مذكراته الخاصة - حتى يبدو له ، أن الوعاظ بها ، بدلا من أن يجعلوا من الناس ، مواطنين طيبين ، ينحسون بهم ناحية التشاؤم ، على مذهب كالفن (١) .

ولفرانكلين ، موقف يتسم بالمعارضة الشديدة ، للنصوص التي وردت في دستور بنسلفانيا ، الصادر ١٧٧٦ ، خاصة بالدين ،

(١) المترجم : جون كالفن ، مصلح دينى انجليزى نزح الى سويسرا (١٥٠٩ - ١٥٦٤) ويدعو مذهب الى الجبرية ، ويميل الى التشاؤم ويصمم البشرية بالشور .

والتي - بعد أن أشارت ، بصفة عامة الى الحرية الدينية ،
والتسامح الديني - اشترطت مواصفات خاصة للعاملين ، أشارت
غضبه .

وكان أحد العاملين قد أرغم على « الاعتراف بوجود الله »
وأن يقر بما يلي :

« اننى أؤمن بالله الواحد ، خالق الكون ، وحاكمه ، وواهب
الخير ، والمُنقِم من المسيء وأعترف بأن الكتب المقدسة : الانجيل ،
والتوراة ، نزلت وحيا من عند الله » (١٣) .

ومع ذلك ، خسر فرانكلين ، هذه المعركة في الاتفاق الدستوري ،
بعد أن اكتفى بالتوفيق بالنسبة ، لقرايين الروم الكاثوليك .

وكان قد اعتراه الشك في بداية حياته ، تحول المسيحية
الارثوذكسية (١٤) حيث نراه يشرح ذلك قائلا : « كنت ما أزال
في الخامسة عشر من عمري . . . حين انتابنى الشك فيما أثير من
المجدل حول عدد من النقاط في الكتب المختلفة التى قرأتها ، فبدأت
أشك في الوحي ذاته » (١٥) ثم استقر لديه - مثل عدد آخر من
متدبرين الاحرار - بأن المسيح « كان معلما اخلاقيا عظيما .

لكنه رفض أن يؤمن بمذهب « كالفن » عن شرور البشرية ،
التي عبر عنها « جوناتان ادوارد » أحسن تعبير ، في قوله أنها
« الشرور التى تفوق الوصف » وانها « كالهواية السحيقة » أشد
عمقا من جهنم » بينما يرى فرانكلين أن الانسان ، طيب بطبيعته ،
أصلا . . . برغم أنه خطاء ، ولكنه يستطيع « اذا استهمل عقله »
أن يتجه الى الخير ، وأن يحيا حياة خلقية ، وبأقل قدر ممكن من
الحاجة الى تدخل السماء ، ولذلك فإن المواقف الدينية ، لا تفتقر
الا الى الدعوة الى الاخلاق ، والعمل الطيب ، على حين أن الايمان
الدينى الذى لا يؤدي الى ذلك ، يصبح ولا فائدة منه . وفي خطاب
له الى جوزيف هيوى ، يقول فرانكلين « اننى أعنى الاعمال

الطبيبة الحقيقية ، والتي تصدر عن مشاعر الشفقة ، والرحمة ،
 وحب الخير ، وروح التكافل العام ، وليس مجرد المحافظة على
 أجازات أيام الآحاد ، أو قراءة المواعظ ، أو سماعها ، أو إقامة
 القداس في الكنيسة ، والصلوات الطويلة ، المليئة بالزلفى ،
 والمديح ، والتي يقوم بها - حتى - رجال عقلاء ، أقل حضارة بأن
 يرضي عنهم الاله » (١٦) .

وكان فرانكلين يؤمن بالله فعلا ، ويدعوه في صلواته
 المتواضعة بالاب الخبير ، القوى ، المنعم ، والقائد الرحيم ،
 ويدلل على ذلك بأن كل شخص لديه استعداد طبيعي للتسليم
 بالاعتراف « بقدرته اللانهائية ، وبأنه خالق الطبيعة » وأن عبادة
 الله ترفع الشخص الى حالة من السرور والمتعة العقلية ، وتحفزه
 على اتيان الاعمال الطيبة .

وواضح ، هنا ، أن فرانكلين ، ضمن عبارته تلك ، كلمة
 « العقلية » ليميز رأيه ، عن غير من الصور الدينية العاطفية ،
 والتي ترد الفضل كله الى الله وحده ، بينما تضم البشرية بالعجز
 الكلى ، وهى صور يعتقد فراكلين أنها تخرج بالناس عن عالمهم
 ليتحولوا الى حالة من الشعور بعدم 'البالاة' ، بما يحدث فيه .

وعلى الرغم من العقائد الدينية السائدة في الاوساط العالمية
 الاخرى في ذلك الوقت ، لم تكن متجاوبة مع تهمسه للحياة الفكرية
 الخيرة ، هنا ، وهناك ، فان فرانكلين ، لو عاش عصره في أيامنا
 هذه ، لكان - بالقطع - « معاصرا » من المدافعين بقوة عن «تعاليم
 المسيح الاجتماعية والتي يهدف الايمان بها الى أن يقوم الدين
 بدوره في تغيير الحياة المباشرة لجميع الخلائق أيا كان موقعهم من
 الحيلة ، وأيا كانت أديانهم .

وقد أظهر فرانكلين ، في كتاباته ، أسس التسامح ، واستخدم

- في حرية - اسم « الله » ولكنه في بحثه الشهير « الشعائر ..
والقداس » .. لم يضمنه ، أية إشارة الى المسيح ، كما أدرك
بحسه ، أن تقسيم الدين بين عدد من القطاعات ، يعتبر أمرا
سيئا .. وأن مثل هذه الحال ستنتهى بالناس على هذا النحو ،
الى انقسامهم بين طوائف يقف بعضها ضد البعض ، وتعوقهم
عن مواجهة التحديات الحقيقية للبشرية .

وقد وردت على لسان فرانكلين عبارة شهيرة ، تتضح منها
الرؤية الحقيقية لوجهة نظره الدينية ، يقول فيها « أن الخطايا ،
ليست ضارة لمجرد أنها ممنوعة ، وانما هي ممنوعة لانها
ضارة » (١٧) وذلك هو موضوع النقد لاساسي للدين الارثوذكسي ،
وسواء أكان الشخص مسيحيا ، أو سليما ، أو يهديا ، فانه يطيع
الشرائع الالهية ، لا لانها صادرة من سلطة أعلى أصـدـرتـها
بمفردها فحسب ، ولكن لان العقل البشرى ، يرى في اتباعها
أساسا لخيره ، ومنفعته .

ولذلك فان رؤية فرانكلين في طاعة القانون ، تعتبر أساسية
لحماية حرية الانسان ، التى تعتبر ركيزة رئيسية للثورة
الامريكية ، ولان الدستور الأمريكى ، أكد في نصوصه ، على حرية
انتخاب أعضاء الكونجرس ، ووضع نظاما للتفتيش ، ومراقبة
الميزاتيات ، كما استبعد أية قاعدة ، قد توحى بالانفراد بالسلطة
المطلقة ، التى تقهر الناس على طاعة أية قوانين قمعية ،
تتعارض مع منطق العقل .

ويبدو أن فرانكلين يرى نفس الرأى ، بالنسبة للقواعد
والشرائع السماوية ، لان الله المستبد المطلق ، لا يستبد بعباده
الى الدرجة التى تجعلهم ضعفاء محرومين ليضطروهم فقط الى
الخضوع لارادته المطلقة (فكرة القدرية) ... كلا .. وانما حلقنا
الله أحرارا ، مكملى الارادة والفكر ، ونزل الشرائع التى تتلائم
مع العقل البشرى .

وعلى نفس الصورة التى تتجه الى تقبل القوانين التى يصدرها الكونجرس فاننا كذلك نتقبل بمنطق التشريع السماوى ونستجيب له .

ولواقع أن الفيلسوف الانجليزى جون لوك ، الذى تأثر به آباؤنا المؤسسون كثيرا ، يرى أن القوانين الوضعية، التى تصدرها الدولة يجب أن تكون مرآة للقوانين الطبيعية التى أنزلها الله . . . واذا كان جونatan ادواردز أحد الأمريكيين البارزين من أنصار كالفن ، قد اعتاد أن يدلل على قوة الله ، وجبروته بكلمات مثل الرعد والبرق ، وعلى عكس هذه الصورة وقف فرانكلين روجل المنطق العقلانى بما يضمه من مخلوقات مكبلة في ليله ، غير حرة بعالم يضم شعوبا ملتزمة بتقائيتها ، متعطشة للمعرفة، فخورة بعالمها العقلانى المتفتح .

* * *

توماس بين : (١٧٣٧ - ١٨٠٩)

لم يكن « توماس بين » مواطنا أمريكيا ، ومع ذلك كان اسهامه في نجاح الثورة الأمريكية، أكبر أثرا من غيره من المفكرين، مما دعا لافاييت أن يقول مرة ، أنه « لا يمكن تصور أمريكا الحرة » بغير توماس بين « (١٨) .

وقد قرأ كل مثقف في أمريكا لتوماس بين كتابه عن « الوعى العام » بل وتأثر به ، أيضا جنود واشنطنطون ، الاميون ، ولذلك فان « بين » يعتبر بحق ، صوت الشعب الأمريكى التأثير .

وكان آخر ما صدر له كتابه « عصر العقل » و « في البحث عن الحقيقة وخرافة الكهنوت » ، وقد حقق الكتاب انتشارا واسعا بين القراء في أمريكا ، الا أن الأمريكيين ، - كرد فعل للاعصاب -

الدينى الذى كان سائدا فى ذلك الوقت - ثاروا ضد ذلك الوطنى الكبير ، الذى سرعان ما تحقق له ، على عكس ما توقع - من أن ثمة ثورة من أجل الحرية الدينية الكاملة ، وحرية الفكر ، كن . يجب أن تعقب الثورة السياسية .

ان رجلا من المتدينين الاحرار مثل جون آدامز ، عارض ، وكذلك توماس جيفرسون رغم أنه سعى الى عودته الى أمريكا ، إلا أنه حظر عليه الاشتغال فى السياسة وحتى أصدقائه من طائفة الكويكرز نبذوه ، ورفضوا أن يدفنوه ، * .

ولم تتحسن سمعة « بين » لدى الادريكيين الذين قرأوا له « عصر العقل » ، الى حد أن تيودور روزفلت وصفه بـ « ذلك الملاحد الصغير القذر » .

وأضاف هذا الوصف له بقوله (هناك خونة ، وخونة ، ولكن « بين » ينتمى الى هذا النوع . . . الذى لا يعدو سلاحه الذى يصوبه ضد المسيحية ، مثل القرية المملووعة بالماء القذر) (١٩) .

ذلك أن من يقرأ كتابه « عصر العقل » لا يمكن أن يوافق على أسلوب نقده للمسيحية ، والمجافى للدبلوماسية العلمية ، ولنا أن نتصور السمة التى غلبت على عبارات الكتاب فيما ورد عن ولادة العذراء من أن « . . . المسيح ولد كما يقولون من شبح ، يطلقون عليه وصف ، مقدس ، وأنه وطأ جسد امرأة عقد زواجها به ، ثم بعد الزواج . . . هذه النظرية - فيما أتحدث به لنفسي - لا أتردد فى عدم تصديقها ، ووصفها بالخرافة ، والزيف بقدر ما يوصف الله بأنه حق » (٢٠) .

* المترجم : جمعية الاصدقاء ، وجمعية الصداقة أسسها جورج فوكس (١٦٢٤ - ١٦٩١) .

على أن ثمة ما يستوقف النظر خلف هذه الهرطقة الهزيلة من بعض النقاط القاطعة والتي تهم الذين قرأوها • أولها ، أن « بين » أوضح بجلاء أنه ليس ملحدا ، بل ذهب الى حد القول بأنه استهدف في كتابه شجب الالحاد ، وآثاره ، وأن المسيحية ، في رأيه ، قامت على حجج ضعيفة ، وبدلا من أن تقاومه ، ساعدت - دون أن تدري - على انتشاره •

فالبديهة الاولى ، في علم اللاهوت ، ترتكز عند « بين » على أن الله موجود وأنه خلق الكون « ليس أكثر » (٢١) وأن ما يعنيه بمعبارة « ليس أكثر » أنه لا يعترف بالانجيل بحسبانه كلام الله المقدس ، ولا بتألية المسيح • الرجل • والمعلم الاخلاقي ، ولا بأن ثمة معجزات ، ولا ملائكة ، ولا جهنم ، ولا خطيئة في الاصل ، ولا تتليث ، ولا زواج عذراء ، وأن كل هذه الاضافات ، التي ألحقت بالبديهة الاولى (عن وجود الله وخلق الكون تعتبر خطأ ، وخرافة ، وأنها ضارة بقضية الدين •

وربما كان من أهم النقاط التي أثارها « توماس بين » تكمن في اعتراضه على فكرة الوحي ، من حيث أن المسيحيين الارثوذكس ، يعتقدون بأن الانجيل كله جزء من الوحي الخالص ، باعتباره رسالة منزلة مباشرة من عند الله •

ومع ذلك ، لاحظ « بين » أن الانجيل في معظمه ، يتناول تسجيلا لوقائع تاريخية حقيقية ، أو متذيلة ، وأنها لا تتسم بالخاصية التي يتسم بها الوحي اطلاقا ، لان الوحي عند ظهوره على نحو ما حدث عندما كلم الله موسى ، فان الله كان يتحدث الى شخص واحد • وشخص واحد فقط • فالوحي متوجه دائما الى أول شخص ، ومن ثم بالتعريف لقانوني ، قول سماعي يسمع من شخص بمفرده اذا كانت الرسالة توجه اليه •

أما الوحي الحقيقى - في رأى توماس بين - فهو الطبيعة ذاتها ، أى أن لغة البشر لا تصلح كوسيلة يتحدث بها الله اليهم ، لأنها وسيلة هشة ، وغير مناسبة • ونما الطبيعة هى - مع ذلك - « الوجود الدائم ، أساسا ، والذي يستطيع كل انسان ، أن يقرأه فيها ، ولا يستطيع تحريفها ، أو تزيفها ، ولا يمكن أن تفقد ، أو تطمس ، أو تتوقف ، لأنها لا تعتمد في حركتها على ارادة الانسان ، ولأنها تقوم بوظيفتها بتلقائية ، تتواصل بين أطراف الارض من أقصاها الى أقصاها ، وتظل كل الامم ، وكل العوالم ، وأن هذا الكون الذى « خلقه الله » هو الذى يوحى للانسان ، بكل ما يجب أن يعرفه عن « الله » (٢٢) •

ويركز المضمون الكامل لهذه النظرية ، فيما أعلنه «توماس بين » من أن اللغة الحقيقية للدين هى لغة العلم ، في أساس الكون ، يدعو الانسان الى الدراسة ، والمحاكاة كما لو كان يقول لسكان كوكبنا هذا •••• « لقد صنعت أرضا للانسان ليسكن فيها ، وجعلت السماوات العلى ، والنجوم مرئية •• لكى أعلمه العلم والفنون ، وأنه يستطيع الآن ، أن يعمل لاسعاد نفسه ، وأن يتعلم مما أفضت من النعم على الجميع ، أن يكونوا متعاطفين ، كل منهم نحو الآخر » (٢٣) •

هكذا كانت الموعظة الجديدة للوطنى العظيم «توماس بين» •• ولكنه بسبب هذه الموعظة الجديدة ، تعرض لما ناله من غضب الشعب الذى ساعده لكى يصبح حرا •

* * *

ز

جورج واشنطنطون (١٧٣٢ - ١٧٩٩)

لعلّ ما أحاط بسيرة أولّ رئيس لنا ، يعتبر أقرب الى الاساطير ، مما أحاط بأى أمريكى آخر . ولقد كان الوزير (الانجليكانى) ماسون لوك ويمز ، مؤلف الرواية الشهيرة ، « شجرة الدوم » ، وعدد من الحكايات عن تدين واشنطنطون ، وقد جمع البروفسور بول بوكر ، الاستاذ بجامعة ماساشوسيتس ، كل هذه الحكايات المختلفة ، في كتابه القيم « جورج واشنطنطون » والدين » ، وهو ما أدين به لهذا الكتاب في أغلب ماورد من النقاط التى ضمنتها هذا الجزء من البحث .

ولم يكن واشنطنطون ، رجل فكر . وانما كان رجل عمل . فلم يكن من طبيعته ، أن يتعمق الظواهر ، أو التحليلات التفصيلية للفكر ، أو العقيدة .

وبينما أنفق ، كلّ من آدمز ، وجيفسون ، سنواتهما الاخيرة في قراءة الفلسفة واللاهوت ، وغالبا ما كتب كلّ منهما للاخر حولهما ، فان واشنطنطون أثر الاعتكاف في الريف ، وشغل نفسه باتجاهات ، غير فكرية على التحديد . وفي رأى جيمس ماديسون أنه : « لم يتجه مطلقا الى تناول الحجج المؤيدة للمسيحية ، أو غيرها من الانظمة الدينية المختلفة . ولا هو - في واقع الامر - كون رأيا قاطعا في هذا الموضوع » (٢٤) .

وربما لم تبلغ كتابات واشنطنطون من الوضوح ، على النحو الذى يمكن أن نستبين معه ، موقفا ثابتا له أزاء الدين المسيحى ، وان كانت له بعض المواقف حول الدين بصفة عامة . ومع ذلك . فان ثمة دلالات قليلة ، تتضح من رسائله الخاصة ، ويوميّاته ، تفصح عن شيء من سوء ظنه بالطبيعة الانسانية .

فقد كتب مرة في هدى يومياته يقول إنه كان يود لو جمع

(٥ - فاشلة)

ايراداته في أيام الآحاد ، ولكنه عدل عن ذلك ، لان الناس الذين يعيشون في أرضه « كان واضحا أنهم متدينون جدا » (٢٥) ٠ ثم كتب الى لافاييت في صدد التسامح الدينى يقول « لانى لست مؤمنا متعصبا ، فانى على استعداد لان أناقش أساتذة المسيحية في الكنيسة ، ذلك الطريق الى السماء ، والذي يبدو لهم انه الطريق الممهد ، والمباشر ، وانه أيسر السبل وأقلها استثناء » (٢٦) ٠

ويبدو أن الامر الوحيد الذى شد اليه اهتمام ، واشنجطون ، من ناحية ميوله الدينية ، هو حماسه للماسونية الحرة ، وكان قد عين شماسا بالكنيسة ، ولكنه لم يكن يحضرها بانتظام (ثم توقف بعد انسحابه) ولم يشارك مطلقا في القداس ٠ وفي فترة رئاسته ، انتقده القس جيمس ابركرمبى خلال القائه موعظته ، ناعيا عليه أنه أعطى قدوة سيئة ، بعدم احتفاله بعشاء الزب (٢٧) ٠

وعلى الرغم من أن واشنجطون ، لم يشر مطلقا ، الى أية قراءة خاصة له في الفلسفة أو اللاهوت ، فان تحرره الدينى كان ظاهرا بوضوح ، في اغفاله لاشارة في كتابته وأحاديثه الى ما يتعلق بالالوهية ٠

بل انه في كتاباته الموسوعية ، لم يتحدث سوى مرة واحدة عن المسيح ، وكان حديثه الوحيد ، ألقاه عرضا بمناسبة التقائه بهنود « ديلالوير » وصيغ بقلم غلبت عليه النبرة الارثوذكسية أكثر منه هو ٠ وفي أصل حديث له الى احدى القيادات الهندية ، يمكننا أن نلاحظ بوضوح ، تجاوزه عن ذكر لفظ الجلالة (الله) حين كتب بخط يده عبارة « الروح العالية العظيمة » (٢٨) ٠

وبواضح أن واشنجطون لم يثر الى اسم « الله » بذاته ، وانما كان يستبدل به غالبا عبارة « انعناية الالهية » كتعبير غير تشخصي للاله ٠

فالاتقاد « بالعناية الالهية » عموماً - وبغض النظر عن المقدمة - وضح بجلاء ضمن الرسائل التي عرضت للاحداث تاريخيا ، باعتبارها صادرة عن المشيئة الالهية • والمواطنون في مجموعهم بصفة عامة (أى ليس فردا بذاته) موجهون بالعناية الالهية ، حيث نلمس في هذا الصدد ، ملامح واضحة لمذهب القدرية ، الذى ورد في كثير من الكتابات حول تصارييف الله ، التى يسير بها العالم •

بيد أن الاله الذى يستجيب الى دعوات الداعين من خلانقه ، ليس هو اله العقل الخالق لقوانين الطبيعة الابدية ، ذلك أن الفكرة العامة التى استقرت بصورة ما ، هى أن الله هو صاحب الامر وحده في تغييرها ، ولا معقب عليه •

ولم يطرأ ما يقتضي تغيير هذا الرأى في حياة واشنطنطون ، ففى عام ١٧٧٦ ، نراه يقول « اننى لا أحزن •• ولا أنعى ، لاى تصريف من تصارييف العناية الالهية ، لاننى أوافق الى أبعد مدى ، على أن رأى مستر بوب - مهما يكن - هو الرأى الصحيح •• » (٢٩) •

وفي عام ١٧٩٧ ، ظل على موافقته « لكن ليس من حق الانسان أن يتعقب الحكمة الالهية ، وأن أحس ما يفعله ، هو أن يخضع لوامرها •• وقد علمنا العقل والدين والفلسفة ، أن نفعل ذلك » (٣٠) •

وهذا هو الدكتور بنيامين روش الطبيب العالم ، وصديق فرانكلين يقرر لتوماس جيفرسون ، أن واشنطنطون ، بعد تركه الرئاسة ، كان قد التقى بمجموعة من رجال الدين الذين قدموا له عددا من الاسئلة ، وطلبوا منه أن يجيب عليها ، ولم يكن قد صدر منه خلال رئاسته ، أى تأييد علنى للمسيحية ، لذلك كان

ضمن أسئلتهم التي وجهوها له ، سؤال عما اذا كان مسيحيا أم لا ٠٠٠ وقد أجاب واشنطنطون على جميع الاسئلة ٠٠ الا هذا السؤال المخرج (٣١) ٠

على أن التسامح الدينى الذى أبداه واشنطنطون ، لدى جميع الدوائر المسيحية ، كان دليلا آخر على تحرره الدينى ٠٠ ويمكن الاستدلال على ذلك من واقعة شهيرة له ، عندما منع جنوده من احراق دمية تمثل بابا الروم الكاثوليك ، في الاحتفال بال « فوكس داي » ٠٠ ومرة أخرى حينما كان يبحث عن خدم جدد ، فقد ركز اهتمامه في الاختيار على كفاءة العمال ، أيا كانوا من « المسلمين ، أو اليهود ، أو المسيحيين ٠٠ من أى دين ٠٠ أو حتى ملحدين » (٣١).

ومع ذلك فان واشنطنطون كان يؤمن بقوة ، بضرورة فصل الكنيسة عن الدولة ٠٠ وربما كان من أكبر مظاهر الخلاف فى رأى حول هذا المبدأ ، الذى كان لواشنطنطون دور فيه ، حين عرضت مسألة معاهدة « طرابلس » التى يبدأ نص المادة (١) منها بهذه العبارة : « بما أن حكومة الولايات المتحدة ، ليست قائمة بأية حال ، على أساس الدين المسيحى ٠٠ » (٣٣) ٠

وقد أثار هذا النص ، في وقت لاحق - سادت فيه العواطف الدينية - عددا من التساؤلات لدى الارثوذكس ، ألا أنه في عام ١٧٩٦ ، وبعد أن ساد الفكر الدينى العقلانى أقره الرئيس واشنطنطون ، ثم عرضت المعاهدة بعد ذلك على مجلس الشيوخ ، الذى صدق عليها في عام ١٧٩٨ ، دون أى اعتراض (٣٤) ٠

وعلى كل حال فقد وضح تماما أن جورج واشنطنطون كان من المتدينين الاحرار ، وكان يؤمن بالله متمثلا في العناية الالهية ، - في غير ذات محددة - وان كان من المحتمل انه لم يكن يؤمن بأى مذهب من مذاهب المسيحية ، الارثوذكسية ٠

وقد خلص بول بولر الى هذه النتيجة بقوله « لو كان واشنطنون ، مسيحيا ، لكان بالتأكيد بروتستانتيا من أكبر دعاة المذهب البروتستانتي » (٣٥) وفي خلال موعظة دينية مشهورة في عام ١٨٣١ أعلن بيرد ويلسون أن واشنطن ، لا يعدو أن يكون واحدا من الموحدين (٣٦) .

وفي مع بداية عام الخمسينيات ، وفي وقت تزايدت فيه المشاعر الدينية ، أقر الكونجرس دون مناقشة ، قانونا ، يقضي باقامة « قاعة الصلاة الرئيسية » وكان من بين المتاحف المخصصة في هذا البناء ، نافذة زجاجية ملونة ، تصوير جورج واشنطن ، راکعا للصلاة في وادي « فورج » وقد لاحظ بول بولر ، أن واقعة الصلاة في وادي « فورج » ليس لها أى أساس من الحقيقة (٣٧) بل أن كثيرا من الناس ، ومنهم مارتا واشنطن شهودا بأن واشنطنون ، (بعكس الكثير من المتعبدین في ذلك الوقت) لم يركع قط للصلاة في الكنيسة ٠٠٠٠٠ (٣٨) .

ذلك أن من الواضح مما عرفناه عن شخصية واشنطنون ، وفلسفته أن هذه اللفتة من الكونجرس ، وأن صدرت بمنتهى حسن النية ، الا أنها كانت كفيلة بأن تثير أكبر الضيق ، لدى واشنطنون نفسه (وكفاه ما أصابه من رواية شجرة الدوم) لأن شخصيته المتميزة ، وخاصة في المسائل الدينية ، تجعلنا نجزم بأنه كان سירתاع لو علم بأن الدولة أقامت له قاعة للصلاة تتصدرها صورته لتلفت اليه الانظار وهو راكع يصلى .

هذا وأبدت ابنة واشنطنون بالتبني ، ملاحظة لها خلصت منها الى هذه النتيجة الصحيحة وهى « انه لم يكن من هؤلاء الذين يتصرفون ، أو يصلون لكي يراهم الناس وانما كان يحتفظ بعلاقته بربه سرا لنفسه » (٣٩) .

توماس جيفرسون (١٧٤٣ - ١٨٢٦)

يعتبر توماس جيفرسون من أكبر العقول التي أثرت في التاريخ الأمريكي فهو الى جانب كونه مفكراً ، كان رجل دولة ، بمعنى الكلمة ، وكان له من شجاعة الرأي ، ما يمكن أن يراه للاستاذية في العلوم الكلاسيكية ، والسياسية ، والفلسفة ، واللاهوت ، ولو قدرنا ، في ضوء ما تحميس له في كتاباته ، أي الدراسات الأكاديمية التي يختار أن يتخصص فيها ، لكان من المتصور ، انه سيختار علم اللاهوت ، ودراسة الانجيل .

ويقول بول بلانشار في كتابه « الله .. والرجل في واشنطن » أن جيفرسون « ربما كان أكثر اهتماماً بالدين من رؤسائنا الآخرين ، وان لم يكن عضواً بالكنيسة » (٤٠) ولكنه مع ذلك هوجم بشدة ، واتهم في انتخابات الرئاسة سنة ١٨٠٠ ، « بالالحاد ، وبأنه داعية للمساواة في فرجينيا » وهكذا مرة أخرى ، نلاحظ أن الارثوذكس لم يستطيعوا أن يفهموا قط ، معنى الحرية الدينية ، أو يحترموها .

وفي عام ١٧٨٧ كتب جيفرسون رسالة أبوية ، ينصح فيها ابن أخيه ، بيتر كار .. وتتضمن : نظرة قيمة لمنهج النقد ، الذي كان جيفرسون نفسه ، يستخدمه ، في بناء وعرض آرائه الخاصة في الدين ، وكانت القاعدة الاولى ، والاساسية ، تلك التي تتعلق بدور العقل فيقول : « حدد للعقل موقعه بكل ثقة ، وادع الى محكمته ، كل حقيقة ، وكل فكرة ، واسأله بكل جراءة ، ولو عن وجود الله » (٤١) .

أما القاعدة الثانية : فتنبثق من القاعدة الاولى ، وتتعلق بالانجيل ، ويقول فيها ان استخدام 'العقل يستتبع معه فحص الانجيل بعين النقد ، فاذا ما اعتبرناه من صنع البشر ، فانه يكون عرضة للصواب والخطأ ، وعلى سبيل المثال

فإننا سنرصد بعين النقد ، الأحداث التي تبدو لنا مناقضة لقوانين الطبيعة ، وعندئذ لا بد للعقل أن يستبعد ما بها من أساطير .

وقد خلص جيفرسون من تحليله النقدي ، إلى الإيمان بالله ، إيماناً كاملاً ، ولكنه رفض الاعتقاد فيما عدا ذلك (أو معظمه) أن لهم يكن كله) مما ورد في العقيدة المسيحية ، فلم يؤمن بأن المسيح هو الله ، وإنما هو يدعو فقط إلى (سعادة البشر) ولم يؤمن بولادة العذراء ، ولا بالتثليث ، ويرى أنه غير مستساغ . وفي كتاب له إلى جيمس سميث عام ١٨٢٢ ، يقول له فيه : « أن مغالطة اثناسيوس بأن الواحد : ثلاثة ، والثلاثة : واحد . . . شيء لا يستسيغه العقل البشري ، ذلك أن أي إنسان متفهم لا يمكن أن يدعى أي فكرة عنها . . . » (٤٢) ثم يطلب من سميث أن يحتفظ برأيه ذاك ، سرا بينهما ، حتى لا تتعرض سمعته للتشهير بها من لدن هؤلاء الذين يعتقدون أن التسليم التام بالعقيدة المسيحية ، هي الدليل على تدين الشخص .

وقد ظل جيفرسون يدعو الناس ، إلى أن يكونوا مسيحيين (حقيقيين) في ضوء ما أصر عليه من أن القيمة العظمى في رسالة المسيح ، إنما تكمن في الأعمال الطيبة ، لا في الشعائر غير المستساغة ، كما ظل على اعتقاده بأن المسيحية ، هي أحسن الأديان الممكنة بسبب دعوتها الأخلاقية ، واحتفائها بالعقل البشري . وفي خطاب له إلى موسي روبنسون سنة (١٨٠١) يقول فيه : « الدين المسيحي ، لو أمكن تنقيته من الخرق البالية ، التي نشرها عنه ، ولو أمكن رده إلى نقائه الأصلي ، والبساطة التي اتسم بها صاحب دعوته الخيرة ، فإنه يعتبر بين الأديان

الآخري ، أقربها الى الحرية والعلم ، وأيسرها انطبعا بالعقل
البشرى « (٤٣) » .

هذا ٠٠ وقد حاول جيفرسون أن يستقصى «النقاء الاصيل»
والساطة « لفلسفة المسيح في كتاب له أسماه « حياة وأخلاق
مسيح عازاريت » * ٠٠ وقد اشتهر هذا الكتاب باسم « انجيل
جيفرسون » ، وقصره على ما اختاره من النصوص التي
تؤيد العقائد التقليدية مثل ألوهية المسيح ، وولادة العذراء ،
والتثليث ، وجهنم ٠٠ وغير ذلك من المذاهب التي انطوت على
اضافات سياسية ، أراد بها رجال الدين ، أن يوسعوا من سلطاتهم
وسلطة الكنيسة .

وكذلك كتب جيفرسون في نفس الموضوع ، الى جون آدمز
يقول ان « أعظم أعداء العقيدة المسيحية ، هم هؤلاء الذين
يسمون أنفسهم الشراح ، بينما هم قد حادوا عن الحق في سبيل
اقامة نظام خيالى غير مفهوم على الاطلاق ، وليس له أى أساس
مما تضمنته كلمات المسيح الاصلية » (٤٤) .

وفوق كل هذا ، فقد دلل جيفرسون ، على أن الاعتقاد بألوهية
المسيح ، ليس ضروريا ، لكى يحب كل منا ، جاره .

ويرى جيفرسون ، أن جون كالفن ، يعد واحدا من أعظم
الرافضين لتعاليم المسيح ، ومع ذلك ، وعلى حد قوله في خطابه
آدمز سنة ١٨٢٣) ، فانه - أى جيفرسون - لا يملك الا أن يدينه ٠٠
فقد كان كالفن « ذا روح شيطانية شريرة » وانه ابتدع ديننا يقوم
على « مذهب الشر » ٠٠ وبعد أن عدد أخطاء كالفن ، مثل قوله
أن الله قدر اختيار الصفوة المتميزة ، كما أنه هو الذى قدر

* المترجم : وتوجد بالجليل بفلسطين .

شُرور البشرية .. عقب على ذلك بقوله « ربما كان يعذر ، لو أنه أنكر وجود الله ، بدلا من الاساعات البذيئة التي تهجم بها عليه » (٤٥) .

ولقد كانت آراء جيفرسون في الدين ، محل معارك طاحنة ، خلال انتخابات الرئاسة سنة ١٨٠٠ وكان لها صدى كبير في ذلك الوقت ، أزاء محاولات خصومه ، وغيرهم من الاتحاديين (الفيدراليست) مهاجمته بسبب تحريضه الدينى ، ونشر الاشاعات عنه بأنه ، سيصادر كل الاناجيل في البلاد ، ليفرض انجيله بدلا منها ، الامر الذى دعا ألكسندر هاملتون الى اتخاذ وسائل سياسية مباشرة لضرب انتخاب جيفرسون في نيويورك ، حتى يمنع « ملحد في الدين » و« متهموسا في السياسة » من أن يتولى دفة الدولة ، لولا أن جون جاى محافظ نيويورك في ذلك الوقت - وهو من الفيدراليين - رفض اقتراح هاملتون .

وكان لجيفرسون رأى في تعميم الصلاة بالمدارس ، يشبه رأى أحد أحرار المحكمة العليا ، القاضي ويليام أدوجلاس ، والذى سار على مبادئ الحرية الدينية ، وناضل مع ماديسون في هذا السبيل ، الى أن انتهى الجميع الى رأى بأن تكون الصلاة اختيارية ، وأن تخصص لها قاعة منفصلة لهذا الغرض ، وهو ما يتفق مع رأى جيفرسون ، ولكنه زاد على ذلك شرطا آخر بأن تكون المعونات المالية التى تقدم لتسيير العادة ، من مصدر غير ضريبى (٤٦) .

وقد آمن جيفرسون ايمانا راسخا بضرورة الفصل بين الكنيسة ، والدولة ، الى حد أنه ، هو ، وأندر جاكسون ، كانا الوحيدين من الرؤساء الذين رفضوا أن يقيما الاحتفال التقليدى للرئاسة

بيوم الشكر (٤٧) ٠٠ وكان واشنطنون هم الذي بدأ هذا التقليد في فترة رئاسته الاولى ، معتقدا أن الاحتفال لا يعدو أن يكون مجرد « توصية » غير ملزمة ، ولذلك يشعر بأنه خالف المبدأ ، إلا أن جيفرسون مع ذلك احتج بأن الدولة ، لا يجب أن تحتفل رسيا بأي احتفال ديني بما في ذلك الاحتفال بصلاة يوم الشكر .

وفي مواضع كثيرة من كتاباته ، أشار جيفرسون الى أن الحكم على أي دين ، لا يكون على أساس الكتاب أو العقيدة التي أنزل بها ، وإنما يكون على أساس أثره الاخلاقي في المجال العملي ٠٠ وفي خطاب له الى مايلز كننج ، يقول فيه « يلزمني دائما أن أؤمن أساسا بأن الدين شيء عظيم ، اذا أدى الى حياة شريفة ٠٠ » (٤٨) بيد أن مذهبه في المنفعة ، لم يكن يتواءم من الناحية النظرية ، مع ذات النقاء الذي دعا اليه « بنتام » أو « ميل » من حيث أنه يؤمن بأن الله ، قد وهب الناس جميعا ، ملكة الحس الخلقى ، التي يميزون بها بين الصواب والخطأ .

وفي ملاحظة لادريين كوتش يقول فيها أن جيفرسون «تناول» نظرية الحس الخلقى ، بصيغة غير ارتثوذكسية ، وقدم أساسا لتغيير معايير أحكامنا الاخلاقية تاريخيا وتنقيتها اجتماعيا» (٤٩) بينما يشيد جفرسون بقوة كنموذج للمنفعة «بالمزايا الاجتماعية» لنظرية الحس الخلقى ، وان كان من المتصور ، أن توجد استثناءات عديدة ، لاية قاعدة اخلاقية ٠٠٠ وحالة كهذه « تتطلب منا أن نحاول ، بيان مظاهر القصور في التعليم ، وأن نلجأ الى المنطق والحساب ٠٠ ، كأن نقيم - مثلا - الادلة بمنطق الحساب الدقيق ، على أن الامانة تؤدي الى مضاعفة الريح في المدى الطويل » (٥٠) ٠٠ ويخلص كوتش من ذلك الى أن جيفرسون أطلق بعض الملاحظات التي اكتملت بها قناعته ، وكشفت من شدة تحدسه لمذهب المنفعة (٥١) .

وربما كان آخر ، اختبار لجيفرسون ، كداعية لهذا المذهب ،
 يكمن في السؤال الذى وجه اليه : هل يمكن للملحد أن يكون على
 خلق ؟ .. ونجد جوابه على السؤال بالاجاب في رسالتين له على
 الاقل :

أولاهما ، في خطابه الى توماس لو والذى سبقت الإشارة
 اليه ، ويتضح منها ، مدى احترامه للمذهب الالحادى ، ودفاعه
 القوى عن أخلاقيات الفلاسفة الفرنسيين من أمثال : ريدرو ،
 ودالمبرت ، ودولباح ، كوندورسيت . فمن المعروف أنهم يعدون
 من أعظم الرجال ، فضلا ، ومن ثم فإن فضائلهم ، لا بد وأنها
 ترجع الى أساس آخر غير حبهم لله .

أما الرسالة الثانية ، فهى تلك التى ضمنها خطابه الى ابن
 أخيه بتركار ، آنفة الذكر حيث أشار فيها جيفرسون صراحة
 (مع توقعه من كار الصغير ، يعد استخدامه منهج النقد الذى
 اقترحه عليه أن ينتهى به ذلك الى الالحاد) الى أنه « اذا انتهى
 معك الى الاعتقاد بعدم وجود اله فستجد الحافز على التمسك
 بالفضيلة ، في الراحة والسرور الذين تشعر بهما اذا تحايت بها ،
 وفي الحب الذى ستحظى به من الآخرين » (٥٢) .

وفي ضوء رأيه هذا ، يستبين لنا موقفه الذى ينطوى على
 أعظم قدر من التسامح الدينى وهو التسامح الذى ما كان ليبرز
 بهذا الاسلوب ، المستنير ، الا في اطار الدين الطبيعى للاحرار
 والذين خلصوا الفلسفة الاخلاقية من أسار العقيدة الدينية ..
 وهكذا .. آمن جيفرسون ، بأن ذلك هو الهدف الذى يجب أن تتجه
 اليه الحياة الدينية كلها ، في أمريكا ، وأن تكون للأمريكيين ،
 الحرية الدينية الكاملة ، أى حريتهم في التدين .. أو في التحرر
 من الدين .. سواء بسواء .. ولكن جيفرسون .. سرعان ما اكتشف

من خلال تجربة شخصية خاصة له ، ان فكرته بعيدة التحقيق ، حين تعرض لاتهام الاراشين له في أخلاقه ، في انتخابات ١٨٠٠ ، فضلا عن الاساءات التي تعرض لها صديقه « توماس بين » بعد عودته الى أمريكا .

* * *

جون آدمز (١٧٣٥ - ١٨٢٦)

قد يدفعنا الانطباع الاول لثنائى رئيس لنا ، الى القول بأنه لا ينتمى الى أحرار المتدينين الذين تحدثنا عنهم في هذا البحث . ذلك أن لعائلة آدمز ، جذورا قوية ، تتصل بمذهب « كالفن » كما أن جون آدمز كان دائم الانتظام في زيارة الكنيسة ، وفي قراءة الانجيل ، حتى انه حينما التقى بفرانكلين في عمل له بباريس ، قال عنه انه « لا دين له » وأن جميع الملحدين ، واللاهوت والمحررين ، والفلاسفة ، والنساء .. كلهم لديه سواء » (٥٣) وعندما ظهر كتاب « عصر العقل » كان رد الفعل لديه عنيفا ، ازاء هذا الكتاب ، حتى انه لأم مؤلفه ، توماس بين ، ارما شديدا على هذه « الترهات » التي ذكرها في كتابه عن العهد القديم .

وقد تمسك آدمز بايمان لا يتزعزع في الله ، ويقول في ذلك أن مثل هذا الايمان ، ضرورى للاخلاق ، وفي الوقت نفسه ، اعترف بدور العقل البشرى فيها . ولكنه على خلاف جيفرسون ، وفرانكلين ، لم يبد حماسا في تأييد القول بأن الكمال للعقل البشرى وحده . وانما كان ايمانه قاصرا على العناية الانهية ، وبالمعجزات ، وبأن الانجيل قد اشتمل على « أكمل فلسفة ، وأكمل أخلاق ، وأحسن السياسات نقاء » (٥٤) بل انه ذهب الى حد القول صراحة بأن مبادئ الثورة الامريكية ، هى ذاتها ، المبادئ

• العامة للمسيحية (٥٥) •

ومع ذلك فان آدمز هذا ٠٠ هو نفسه الذى وقع معاهدة طرابلس بما فيها المادة الشهيرة (١) والتى تبدأ بالنص على أنه ٠٠ « بما أن حكومة الولايات المتحدة ليست قائمة بأية حال على الدين المسيحى ٠٠ » وهو ما يبعث على التساؤل حول ما ينطوى عليه ذلك من التناقض مع آرائه التى ذكرناها ؟ ٠٠ ولزأنا فهمنا بوضوح ما الذى كان يمثيه آدمز بعبارته عن « المبادئ العامة للمسيحية » لتبين لنا أنه ليس ثمة تناقض ، لانه مثل غيره من الاحرار المتدينين في عصره ، كان يؤمن بأن الرسالة الاساسية للمسيح ، رسالة أخلاقية ، وليست رسالة مذهبية ، فالحق والعدالة ، والحرية ، والاخاء ، كلها من مبادئ المسيحية ، وأن هذه المبادئ هى التى شعر آدمز ، بتوافقها مع مبادئ الثورة الامريكية •

وصحيح أن نضال الثورة الامريكية ، لم يقم على أساس ألوهية المسيح ، أو التثليث أو ولادة العذراء ٠٠ ومنع ذلك فلا رجعنا الى معاهدة طرابلس ، فسنجد أنها تتمشي تماما مع مبادئ التى قامت على أساسها الولايات المتحدة ، وهى ، الحرية ، والعدالة واكنها لم تقم على أساس عقائد الدين الارثوذكسي •

وهكذا ، وضع أن آدمز ، قد تحول عن تمسكه الشديد بمذهب « كالفن » الذى كان يعتنقه في بداية حياته ، على نحو ما أكدده قوله في مقدمة احدى يومياته ، بأنه بدأ يكره الذهاب الى الكنيسة ، وأنه ضحى « بأحد القربان » ٠٠ وبتعاليم « جيون كالفن » الباليه (٥٦) •

وقد وضع أيضا ، أن بعض الناس ممن كانوا حولي ، أحسوا

بعدم اقتناعه ، وعرفوا آراءه التحررية ، على نحو ما يشير في مقدمة احدى يومياته عام ١٧٥٦ ، (وعمره (٢ عاما آنذاك) الى مناقشة جرت بينه ، وبين شخص يدعى ماجور جرين ، حول 'ألوهية المسيح' انتهى منها الى عدم الاقتناع بما ساقه صاحبه من حجج على الاطلاق ، حيث يعقب على ذلك في هامش يوميته قائلا : « وهكذا اصطنعوا الغموض ، ليجعلوا منه غطاء يخفون تحته مغالطاتهم » (٥٧) .

وكان آدمز يؤمن ايمانا عميقا بالمبدأ الاساسي للتحرر الديني ، الذي يركز على الفصل بين الاخلاق المسيحية ، وبين العقيدة المسيحية ، وتمايز كل منهما عن الاخرى كما كان مقتنعا - مثل جيفرسون - بأننا قد نجد في الانجيل ، الفلسفة الاخلاقية فقط . . ثم يتساءل : « من أين لنا أن نعرف الحكمة من المواعظ . . والشعائر ، والاعترافات والمواثيق والعهود . . وكل هذه الاثقال . . من الامور الجوفاء التي نحدها محشرة في الدين ، هــذـه الايام » (٥٨) .

وقد اشتهر آدمز بأنه عقلاني متمكن ، وأنه يستمتع بتبادل الرأي مع الناس من أمثال بنيامين روش ، وتوماس جيفرسون (بعد ذلك) . . كما انه قرأ بنهم في العلوم الكلاسيكية ، والفلسفة ، واللاهوت ، وافتتح دراسات في مجالات الاجتماع والدين ، والدين المقارن ، وكان من رأيه ، اننا يجب أن ندرس الاديان الاخرى في العالم ، وأن نتقبل من خلالها الآراء الاخرى ، ان استطاعت أن تثبت وجودها في حدود ما يتفق منها ، مع العقل والمنطق السليم (٥٩) .

وقد خلاص من ذلك ، الى أن كل من يتمسك بالاخلاق المسيحية ، هو الذي يجب أن يوصف بأنه مسيحي ، حتى ولو كان ممن لا يؤمنون بألوهية المسيح ، أو بالتثليث ، وهذا الرأي يتضح ببساطة من كتاب له أرسله الى جيفرسون عام ١٨١٣ يقول فيه

« نعم أنا أؤمن بأن كل الرجال الشرفاء منكم مسيحيون، بالمعنى الذى أقصده من هذه الكلمات » (٦٠) •

ويقول آدمز ، تعبيرا عن شدة اهتمامه بالاخلاق «أن الفضيلة - وليست الحرية - هى المبدأ الاول للحكومة » (٦١) ذلك أن ممارسة الحرية تتسم بالمسئولية ، ثم انها لا تزدهر ما لم تكن مرتكزة على أسس أخلاقية ، ويدلل آدمز على ذلك بأن التعاطف الانسانى ، انما ينبع من كوننا طيبين ، لا نفعل الا الصواب ، وذلك خير من ترك الشخص يفعل ما يريده • فأولوية الفضيلة عند آدمز ، قد لا تتواءم مع نظرة الاحرار من المعاصرين ، الذين يتمسكون بحق الناس في أن يفعلوا بما يشاؤون ، طالما انهم لم يقتلوا ، ولم يهتدوا ، ولم يسرقوا أو ينجسوا • ولو أن هـذا الرأى ما يمكن أن ينال موافقة آبائنا المؤسسين •

وعلى الرغم من أن آدمز لم يكن طائفى المذهب ، فقد استمر يتحرك ، أكثر ، وأكثر في الاتجاه نحو فكرة التوحيد - فى آخر حياته ، وقد وضع ذلك بجلاء في رسائله مع جيفرسون والتي يبدو منها أن آدمز - وليس جيفرسون - كان أكثر تحمسا للتوحيد •

هذا وقد اكتشف كل من آدمز ، وجيفرسون، بعد أن اندملت الجراح السياسية ، أنهما يتفقان في عدد من النقاط بشأن الدين، فكلاهما شجبا مذهب جون كالفن، وصرحا بعدم موافقتهما، هؤلاء الذين يؤمنون بأن التثليث ، أو أنوئية المسيح ، من الامور المتصورة عقلا • ومع ذلك فلم يصرح أى منهما علنا ، بشئ من آرائه المذهبية للمذهب الارثوذكسي الى أن بلغ آدمز الثمانين من عمره ، حيث نراه يلخص معتقداته الدينية في أن « دينى يقوم على أساس حب الله ، وحب جارى ، والامل في أن يغفر لى ذنوبى ، وأن يقبل توبتى وأن أقوم بالواجب كما تفرضه الضرورة وأن أتجمل بالصبر على مساوىء الحياة التى لا مفر منها ، وأن

ألتزم بواجبي في ألا ارتكب خطأ ، وأن أعمل الخير ما استطعت ،
 لجميع الخلائق الذين ، أنا جزء بالغ الضالة منهم ، وأن أؤمن
 كذلك بالحياة الآخرة ، وبالاثواب والعقاب ، ولكن لا أؤمن
 بالخلود » (٦٢) •

* * *

جيمس ماديسون (١٧٥١ - ١٨٣٦)

جيمس ماديسون ، هو رابع ، رئيس الولايات المتحدة ،
 والذي أسهم - مع توماس جيفرسون - في اثناء مبادئ الحرية
 الكاملة ، أكثر من أى أمريكي آخر •

وقد شغل ماديسون بمشكلة التسامح الدينى ، باعتباره
 كما يقول « أسوأ من أى شيء آخر » وكان يؤمن بأن كل انسان
 يملك أفكاره ، ومشاعره ، بنفس المستوى الذى يملك به ،
 أملاكه الخاصة • وعلى ضوء فلسفة لوك ، التى سار عليها ،
 آباؤنا المؤسسون ، من أن الاطار الذى يتحقق فيه مزج العمل ،
 بالخامة ، لنتج منهما سلعة ، أو نشترعها فان ذلك يخول لنا ،
 الحق الطبيعى في امتلاكها ملكا خاصا • • وخلص ماديسون من
 ذلك الى أن من حق أى شخص أن يمتلك أفكاره وآراءه، أيا كانت
 سياسية ، أو اقتصادية ، أو دينية • • وعلى حد قوله (١٧٩٢)
 « فكما يقال من أن الانسان له الحق فيما له من أملاك • • يقال
 أيضا أنه يملك ماله من حقوق » (٦٣) ولك أمريكي أن يؤمن بالملك
 • • وألا يؤمن بانه حيث يبدو ، أن ماديسون يذهب في رأيه
 - ضمنا - الى حد القول بأن لكل انسان ، الحق في الاعتقاد خطأ -
 بأن الملكية الخاصة ليست حقا طبيعيا •

* المترجم : بمعنى أن الانسان يملك من الحق ، بقدر
 ما يكون له من الحق فيها يملك •

وقد تضمنت دساتير أمريكا ، عددا من الشروط التى لا تتواءم مع فكرة ماديسون حتى أن عددا من الولايات ، وضعت شروطا مميزة ، ضد الروم الكاثوليك و « أقام » عدد آخر ، الكنائس باعتبارها من مؤسسات الدولة .

وقد رأينا في الجزء الذى تحدثنا فيه عن فرانكلين ، أن بنسلفانيا ، اشترطت ، أن يكون موظفوها من المسيحيين الارثوذكس ، كما وضعت شروطا للاختيار في الدين بولاية نيو جيرسي ، وديلاوير ، وكارولينا الشمالية ، وكارولينا الجنوبية (٦٤) .

وعلى عكس ذلك نص الدستور الاتحادى ، المعدل صراحة ، على حظر انشاء أية أنظمة أو مؤسسات دينية ، أو عقد اختبارات دينية للموظفين . ورغم ذلك ، استمر عدد من الولايات في انشاء الكنائس ، وعقد الاختبارات المذكورة .

وفي فيرجينيا ، التى توثقت بها عرى التعاون ، بين ماديسون ، وجيفرسون ، تأسست الكنيسة الاسقفية ، وخلال عام ١٧٤٤ ، تعرض المعمدان ، وغيرهم من المريدين المسيحيين ، للاضطهاد ، والاعتقال ، حيث كتب ماديسون منددا بذلك قائلا :

« هذا المبدأ الشيطانى الجهنمى في الاضطهاد ، أثار الغضب الشديد لهذه الفضيحة التى لن تمحى ذكرها ، والتى تقتضي أن يتحرك رجال الدين ، لمثل هذا التصرف الذى لم أشهد أسوأ منه ، وذلك في الوقت الذى ما يزال ، خمسة أو ستة من خيـال الرجال من مواطنينا ، يرسفون في أغلال السجن ، لمجرد أنهم ، عبروا عن مشاعرهم الدينية » (٦٥) .

ولقد كان بفضل الجهود المضنية التى بذلها ماديسون ، وجيفرسون ، ان عدل تدريجيا عن ، انشاء الكنيسة الاسقفية في فرجينيا ، على الرغم من استمرار المحامى للحصول على دعم (٦ - ملحق)

من حكومة الولاية ، لتعليم الدين المسيحى ، الى أن انتهت في عام ١٩٨٥ ، بتقديم مشروع قانون في هذا الصدد ، نال التأييد من رجال من أمثال باتريك هنرى وجون مارشال ، بينما عارضه بشدة كل من ماديسون ، وجيفرسون (٦٦) .

هذا وقد كان الهدف من القانون ، العودة الى تقرير المسيحية ، كدين للدولة بصفة عامة ، وبذلك يصبح متميزا عن اليهود وغيرهم من غير المسيحيين ، وهو ما دفع بكل من ماديسون ، وجيفرسون الى الوقوف ضده : خاصة أزاء النص الذى يصف المسيح بأنه « مؤسس ديننا المقدس » لما ينطوى عليه من مدنى ابعاد غير المسيحيين .

وكان من أثر المناقشات العنيفة التى دارت حول هذا القانون ، أن أصدر ماديسون في عام ١٧٨٥ بيانه الشهير ، في شكل تذكرة احتجاج على الاضطهاد الدينى قال فيه « ان الدين يجب أن يترك لقناعة الانسان واحساسه ، وذلك هو حقه في أن يمارسه ، على النحو الذى تمليه عليه عقيدته ، وهو حق لا يقبل بطبيعته ، أى مساس به » وهكذا جاء تأييده للملحدين ، ولغير المسيحيين ، ضمنا ، وان كان واضحا في قوله « وبينما نخول لانفسنا الحرية في اعتناق وممارسة الدين الذى نؤمن به ونحافظ عليه باعتبار أنه تنزيل الهى ، فاننا لا يمكن كذلك أن ننكر على الآخرين ، حريتهم ، ممن لم تستجب عقولهم للوضوح الذى اقتنعهنا نحن به » (٦٨) .

وقد وقف ماديسون ، خلال فترة رئاسته ، موقفا ثابتا ، الى جانب مبادئه ، بما في ذلك مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة كما اعترض في الكونجرس على دعم الدولة للمؤسسات الكنسية أو إعفاء الكنائس من الضرائب (٦٩) واستمر هذا التقليد متبعاً ، حتى الان رغم الانتقادات الموجهة اليه من معارضييه .

ومع ذلك لم يبخل الرئيس ماديسون ، بالتأييد الرسمي للاحتفال بيوم الشكر ، وهو ما استجاب له الرئيس جيفرسون على نحو ما ، الا أن ماديسون اعترض في فبراير (١٨١١) على التنازل عن قطعة أرض فيدرالية ، لكنيسة معمدانية ، كما اعترض على قانون بانشاء كنيسة أسقفية في كولومبيا (٧٠) متمسكا في الرسالة التي بعث بها في كل من الاعتراضين، بالنص الدستوري الصريح ، والذي يقضى بأن « الكونجرس لن يصدر قانونا يتعلق بأية مؤسسات دينية » .

وقد دلل ماديسون في مذكرة احتجاجه الشهيرة ، على أن تقنين المسيحية « يتعارض مع الدين المسيحي ذاته ، فكل صفحة فيه تدين الاعتماد على أية سلطة زمنية (في هذا العالم) » . « ويتناقض مع الواقع ، اذ من المعروف أن هذا الدين قد استقر وازدهر ليس فقط بدون مساندة القوانين الوضعية ، بل وعلى الرغم من كل اعتراض أثارته ضده » (٧١) .

هذا وقد علمنا التاريخ ، انه حيثما يقع الخلط بين السياسة ، والدين ، تقع المتاعب لكل منهما لهذا السبب ، ولذلك يقرر ماديسون في هذا الصدد في يوليو ١٨٢٢ ، « حقا ان اتجاها كهذا ، نحو الخلط ، وما يترتب عليه من الاثر السيئ نكاليهما ، الى حد لا يؤتمن معه توقى الخطر الذي يتعرضان له كلاهما » . وان احتفاظ الدين .. والحكومة بنقائهما ، يتحقق كلما كانت درجة تداخلهما أقل » (٧٢) .

المُـلـاحـَظـة

عرضنا فيما تقدم لأراء ستة من أعظم رجال أمريكا في الدين ، ومنهم الرؤساء الاربعة الاول ، ثم بنيامين فرانكين ، وتوماس ، بين .

ولا بد لنا أن نذكر حقيقة ، أن أحداً من هؤلاء المفكرين ، لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ولكنهم كانوا فلاسفة بالمعنى الواسع لما عرف عنهم من حبهم للفكر وشدة اهتمامهم بالتقدم الفكري والعلمي ، باعتبارهم من الصفوة الممتازة ، حتى وان بدا منهم أحياناً ، شيء من التعقيد ، أو التناقض .

وهذا هو « كوتش » يصف جيفرسون بأنه قد يكون أعظم المفكرين الستة « وان لم يكن دُعواً على الغوص في الأعماق الفكرية ، ولم ينشط لمحاولة حل المعضلات التي تخلفت عن أرائه في الفلسفة الاخلاقية » (٧٣) كما أن أحداً من هؤلاء لم يحاول أن يتصدى للتحليل الفكري ، أو الميتافيزيقية المنهجية .

بيد أننا نجد في حياة هؤلاء الأمريكيين العظام ، وفي أعمالهم ، عدداً من أدق التعبيرات التي عبروا بها عن التسامح الديني ، والولع بالفكر ، والالتزام بالمبدأ .. ونحن اذ نقف على مشارف القرن الثالث من عمر أمريكا ، لا بد وأن نذكر حكمة ماديسون في قوله ، ان « الفكر هو أقدس ما نملكه » وأن جميع الأمريكيين ، أيا كانت انتماءاتهم السياسية ، أو الدينية ، لا بد وأن تصدق فيهم كلمات جيفرسون ، من أن « الاستقرار والسعادة .. وحب الآخرين » هو ما ستحققه لهم ممارستهم لحرية الفكر .

الهوامش

- ١ - المسيحية اليوم ٧٦/٧/٢ .
- ٢ - أنظر على سبيل المثال ، لادوارد سوريل ، حديثا بالكرتون في مجلة صوت القرية في ٧٥/١٢/٢٩ يتحدث فيه البطل بهذه الكلمات « .. أخاف أن .. أو .. بعض أخبار مقلقة لك ، جيفرسون ، وأدمز ، وفرانكلين ، وبين ، وغالبية الموقعين ، كانوا إما مؤمنين ، أو من الغيبين أو ملحدين .. وهذا يوضح لماذا لم نجد أثرا لذكر الله في اعلان الدستور » .
- ٣ - بنيامين روش (٢١ ابريل ١٨٠٣ .
- ٤ - الى جون آدمز في ٥ مايو ١٨١٧ .
- ٥ - كارل فان دورين - بنيامين فرانكلين في كتاباته الخاصة (نيويورك فاينكنج ١٩٤٥) .
- ٦ - ل . هـ . بترفيلد - يوميات ، بقصة حياة جون آدمز (كمبردج ١٩٦١) .
- ٧ - ل . هـ . مومبر « اللوهية » دائرة المعارف الفلسفية - لنشر بول ادواردز (نيويورك ماكميلان ١٩٧٦) .
- ٨ - ب . س . فونز - الكتابات الكاملة لتوماس بين (نيويورك سيتادل ١٩٤٥) .
- ٩ - شارل فرانسيس آدمز - أعمال جون آدمز (بوسطن ١٨٥٠ - ٥٦) .
- ١٠ - فان دورين .
- ١١ - فونز .
- ١٢ - ناشيونال جازيت ٢٩ مارس ١٧٩٢ .

١٣ - س. د. كوب - ازدهار الحرية الدينية في أمريكا (نيويورك: ١٩٠٢) .

١٤ - فان دورين .

١٥ - فان دورين - المرجع السابق .

١٦ - الى جوزيف هيوى ١٧٥٣/٦/٦ .

١٧ - فان دورين .

١٨ - أشير اليه في العقيدة الامريكية - أ. س. بيتس (نيويورك ١٩٤٠) .

١٩ - تيودور روزفلت - المحافظ موريس .

٢٠ - فونر .

٢١ - المرجع السابق .

٢٢ - المرجع السابق .

٢٣ - المرجع السابق .

٢٤ - أشير اليه في « جورج واشنطنطون والدين » - بول. أ. بولر (دالاس ١٩٦٣) .

٢٥ - أشير اليه في « جورج واشنطنطون » - ب. ل. خورد (فلاديفيا ١٨٩٦) .

٢٦ - ج. ك. فيتزباتريك « كتابات جورج واشنطنطون » (واشنطنطون ١٩٣٩) .

٢٧ - و. ف. وودوارد - « جورج واشنطنطون » الصورة والرجل (نيويورك ١٩٢٦ - أنظر أيضا بولر) .

٢٨ - بولر .

٢٩ - الى جوزيف ريد ٧ مارس ١٧٧٦ .

٣٠ - الى هنري نوس ٢ مارس ١٧٩٧ .

٣١ - أنظر بوللر •

٣٢ - الى تينش تلغمان في ٢٤ مارس ١٧٨٤ •

٣٣ - هانتر ميللر - المعاهدات ، وقرارات دولية أخرى للولايات المتحدة الأمريكية (واشنطن (١٩٣) ٠٠٠ النص الكامل للمادة (١) كما يلي : « بما أن حكومة الولايات المتحدة ليست قائمة بأية حال على أساس الدين المسيحي ، وبما أنها هي ذاتها لاتحمل أى شعور عدائى ضد قوانين وديانة واستقرار المسلمين ، وبما أن الحكومة المذكورة لم تدخل مطلقا في أى حرب أو أى عمل عدائى مع الامة المحمدية ، فقد تقرر بين الاطراف ، أنه ليس ثمة سبب من ناحية الافكار الدينية ، يمكن أن يؤدى الى تعكير العلاقات الطيبة السائدة بين البلدين •

وقد وقع لبس في هذا النص ، حيث قام بالترجمة الانجليزية ، جيميل بارلو ، المفاوض الأمريكى الذى وقع على المعاهدة ، واعتبرت كترجمة رسمية للاصل العربى ، وهنا وقع اللبس ، وكما يقول هانتر ميللر : « ان من أشد الامور غرابة (وغير المفهومة مطلقا) ان حقيقة المادة (١) والتي وردت في ترجمة بارلو ، بعبارةها الشهيرة ٠٠ لم يكن لها وجود على الاطلاق (أى في النص العربى المقابل) (ص ٣٨٤) ٠٠ وقد لاحظ ميللر انه لم يعثر على أى إيضاح في الرسائل الدبلوماسية المتبادلة في ذلك الوقت ، مما يمكن أن توضح السبب في ورود هذا النص في الترجمة الانجليزية » •

على أن الانطباع الاولى المتميز ، الذى ينعكس على النص الانجليزى ، هو أن القيادات المسلمة طلبت وضع مثل هذا النص ، باعتباره امتيازاً حصلت عليه من الولايات المتحدة (ولا يمكن للمرء أن يتصور نفس الشيء ، حتى من أصحاب المذاهب الايديولوجية في طرابلس ٠٠ وفي النص العربى تبدأ كل مادة بعبارة الحمد لله) إلا أن النص العربى لم يشير اطلاقا الى ما يفيد أى امتياز بالمرّة • « ذلك أن الصيغة العربية التى وضح أن باولو قد أعدها للمادة (١) »

جاءت استطرادا للفقرة الاخيرة من المادة ١٠ في النص العربي ٠٠
على أن كل ما أثبت هنا يفصح عن مبدأ التسامح الدينى العام ،
بما يفيد أن المسيحيين يجب أن يحترموا المسلمين في أمريكا ،
والعكس بالعكس ٠٠ ولا يوجد في النص العربى مطلقا ما يؤيد ما جاء
بترجمة باولو .

وأعتقد أن حل هذه المشكلة ، يكمن في الباعث لدى باولو نفسه ،
وليس لدى رجال الشرع المسلمين ، اذ من الواضح أن ترجمة باولو
التي صدق عليها مجلس الشيوخ ، أعطى المسلمين أكثر مما كانوا
يتفأوضون بصددده ٠٠ وقد كان باولو صديقا مخلصا لتوماس بين ،
وكان هو نفسه من أحرار المتدينين ٠٠ وعن ذلك يحكى بين في كتابه
« عصر العقل » أنه ائتمن باولو على كتاب أرسله إليه ليحتفظ به
أذيه (وكان بين سجونا في سجن فرنسي في ذلك الوقت) وهذه
الواقعة تفسر لنا بجلاء أن « باولو » و « بين » كانا على اتفاق أساسي
بشأن الدين ، وربما أيضا بالنسبة لمشاعر بين المناهضة للمسيحية ،
فهل يحمل ذلك على الاعتقاد بأن باولو كان يؤمن إيمانا شديدا ،
بمبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة ، مما دفعه الى أن يحرف في
ترجمة نصوص معاهدة طرابلس ؟

على أن مثل هذا الغموض حول النص المذكور ، قد لا يجد حلا
على الاطلاق ، فبغض النظر عن الباعث لدى باولو ، كان هناك
أحداث واضحة الاثر دون جدال ، وهى أن واشنطنون نفسه ، وافق
على مسودة المعاهدة ، بالصيغة التي أعدها باولو ، كما صادق
عليها مجلس الشيوخ دون أى اعتراض (أو على الأقل ، لم يشر
أحد الى ذلك) ، ثم أيد الرئيس آدمز ، تصديق المجلس بقراره في
يونيو ١٧٩٧ .

٣٤ - شارلس وهامرى بيرد ، حيث عبّر عن دور واشتنجطون
بأنه كان أقل تشددا عندما « سمح بأن يثبت ذلك رسميا ٠٠ » ومع
ذلك لم يقدم اخوان بيرد أى دليل يؤيد هذه النقطة - أنظر كتابهما
في « ازدهار المدنية الامريكية » (نيويورك ١٩٣٠) .

٣٥ - بوللر ٠٠ ويقرر بوللر أيضا : « ومن ناحية أخرى ، لو كان علينا أن نؤمن بالوهمية المسيح ، وشفاعته لذنوب الناس ، وأن نشارك في الاحتفال بعشاء الرب ، كشرط للايمان المسيحي ٠٠ اذن فان واشنطنطون على نحو ما اتضح من بحثنا يعتبر - بالكاد - مسيحيا ، اللهم الا أن يكون مسيحيا اسما » ٠٠ وقد أشار بوللر كذلك الى ما قاله جيهس اير كرومبي ، راعى واشنطنطون من « اننى لا يمكننى أن أعتبر أى رجل مسيحيا حقيقيا ، اذا أهمل أى تعاليم رسمية (اقداس مثلا) ترتبط بمؤسس دعوتنا الدينية المقدسة ، كطريق الى رحمة الرب » (المرجع السابق) .

٣٦ - المرجع السابق .

٣٧ - المرجع السابق .

٣٨ - فورد .

٣٩ - جيرد سباركس « كتابات واشنطنطون » - بوسطون ١٨٣٧ ، وينظر الى تعليقات سباركس على أنها غير صحيحة . . بل أن المؤرخين المعاصرين يتهمون بالتدليس ، ويبدو أنه كان يكتب لاحظته دون تحقيق ، فلم يكتب التاريخ به موضوعية ، وقد علقت على ذلك ابنة واشنطنطون وجرى تعليقها على كل لسان الى حد أن سباركس حاول أن يتسلل من واشنطنطون حين أوضح زيفه .

٤٠ - بولا بلانشار « الرجل ٠٠ والله في واشنطنطون » (بوسطون و

١٩٦٠) .

٤١ - ا . ا . ا . ليه بيسكمب « كتابات توماس جيفرسون »

(واشنطنطون ١٩٦٠) .

٤٢ - المرجع السابق .

٤٣ - المرجع السابق .

٤٤ - المرجع السابق .

- ٤٥ - المرجع السابق .
- ٤٦ - المرجع السابق .
- ٤٧ - كاشنج سترأوت « السهاوات الجديدة » ، والارض الجديدة « (نيويورك ١٩٧٤) .
- ٤٨ - الى : مايلزكنج في ١٨١٤/٩/٢٦ .
- ٤٩ - ادريين كوتش ، « فلسفة توماس جيفرسون » (شيكاغو ، كوادرانجل ١٩٤٣) .
- ٥٠ - الى توماس لو ، في ١٨١٤/٦/١٣ .
- ٥١ - كوتش .
- ٥٢ - كتابات توماس جيفرسون .
- ٥٣ - بادج سميث - جون آدمز (ويست بورت ١٩٦٢) .
- ٥٤ - المرجع السابق .
- ٥٥ - الى توماس جيفرسون في ١٨١٣/٦/٢٨ .
- ٥٦ - ل. ه. بترفيلد - « اليوميات الاولى لجون آدمز » (كمبردج ١٩٦٦) .
- ٥٧ - ل. ه. بترفيلد « يوميات وقصة حياة جون آدمز » (كمبردج ١٩٦١) .
- ٥٨ - المرجع السابق .
- ٥٩ - سميث .
- ٦٠ - الى توماس جيفرسون ١٨١٣/٩/١٤ .
- ٦١ - أعمال جون آدمز .
- ٦٢ - المرجع السابق .
- ٦٣ - ناشيونال جازيت ١٧٩٢/٣/٢٩ - وهذه المقالة ، وعدد

آخر أكبر من النصوص الأصلية لماديسون ، نجده في كتاب صول ك
 بادوفر ، الأعمال الكاملة لماديسون (نيويورك ١٩٥٣) •

٦٤ - أنظر جوب •

٦٥ - بادوفر •

٦٦ - جوب •

٦٧ - مستراوت •

٦٨ - بادوفر •

٦٩ - مستراوت •

٧٠ - بادوفر •

٧١ - المرجع السابق •

٧٢ - المرجع السابق •

٧٣ - كوتش •

حول الحرية الفردية

في أمريكا النائرة

بقلم

روسكو هيبيل

أستاذ الفلسفة المساعد ، والعميد المساعد لكلية الفنون والعلوم ، بجامعة « دانفر » نال تعليمه بكاية كارلتون ، وجامعة شيكاغو واشتغل بالتدريس بكلية كارلتون ، وجامعة الينوى (دائرة شيكاغو) وجامعة يال ، وجامعة « دانفر » بكولورادو ومؤلفاته ، تدور في فلك الفلسفة الاخلاقية والقانونية .

لا يستطيع المرء أن يملك نفسه من الدهشة ، حين يتساءل ،
 هن أين استقى الثوار الامريكويون ، الضمانات الخاصة ، التي وردت
 في الدستور ، وفي قانون الحقوق وذلك أنهم - يقينا - لم يأتوا بها
 من فراغ . ثم ان أحدا لم يزعم أنها نزلت بوحى من عند الله .

ونحن - كفلاسفة - قد يروق لنا أن نقرر ، أن هذه الضمانات ،
 نشأت بصورة ما ، كنتاج للفلسفة العقلية . وها هي ذى النصوص
 التي بها نزال تطبقها الى الآن ، كانت تعتبر في حياة أمريكا في القرن
 الثامن عشر ، سابقة على العصر الذي وضعت فيه .

ولقد كانت فلسفة « كانط » في اثبات وجود الله ، ومذهب
 بنتام في المنفعة كانا ما يزالان في مرحلة طفولتهما الاولى من عمرهما ،
 كما أن فلسفات كتلك التي تناولها هيجل ، بفكر الجدلى ، وغيرها
 من المذاهب الماركسية ، أو البرجماتية ، أو التأثيرية ، كلها كانت
 ما تزال في علم الغيب .

ومع ذلك فقد انتشرت آراء بعض الفلاسفة السياسيين ، على
 نطاق واسع في أمريكا ، من أمثال هوبس ، ولوك ، ومونتسكيو ،
 وان كانوا لم يناقشوا ، بعض الحقوق بأسلوب منهجى متخصص ،
 مثل حق المتهم في المثول بشخصه أمام قاضية (هاباس كورباس) *
 ثم انهم لم يتصدوا لمناقشة قوانين اسقاط الجنسية ، والضمانات
 القانونية ضد التفتيش والاعتقال ووجوب الا يصدر اتهام الا من
 هيئة المحلفين ، وألا يحاكم شخص عن تهمة خيانة الا أمامها ،
 فضلا عن حق الشخص في الامتناع عن تجريم نفسه *.

* المترجم : وقد تقرر هذا الحق في أثر النورة الانجليزية ضد
 الملك شارل ، وبمقتضاه في حالة القبض على أى شخص ، فانه
 لا يجوز أن يظل مقبوضا عليه أكثر من ٢٤ ساعة ، يقدم خلالها
 بشخصه الى القاضي المختص ليقرر اما الافراج عنه وأما حجزه
 تمهيدا لمحاكمته .

* المترجم : أى حق الشخص في الامتناع عن الاقرار بالجريمة
 التي يتهم بها ، وألا يرغم قسرا على ذلك .

وقد كان من المستحيل ، ليس فقط أن نجد تأصيلاً لهذه القائمة من الحقوق ، والدفاع عنها فيما صدر من الكتب في الفلسفة السياسية التي كانت تقرأ في ذلك الوقت ، بل كان يتعذر أيضاً استخراج مثل هذه القائمة من كل الكتب الفلسفية التي كانت منتشرة آنذاك . ومع ذلك فقد كان ما يزال أمل أخيراً ، وإن كنت أدعه جانباً ، إلى أن أبذل محاولتي في هذا التأصيل ، رغم ما يحتج به البعض من أنه برغم القائمة المحدودة للحقوق التي وردت بالدستور ، وبوثيقة الحقوق ، فلم نجد من فلاسفة ذلك الوقت من يذكرها صراحة ، وإن أشاروا إليها ضمناً .

ومن منطلق هذا الرأي يمكن القول بأنه لم تكن لدينا فلسفة للحقوق الطبيعية ، والعقد الاجتماعي ، أو الربط بينها ، بما يمكن أن يساعد في استنباط المصدر الذي انبثقت منه هذه الضمانات ، التي وردت في الدستور وفي قانون الحقوق .

وعلى الرغم من المبادرة بهذه الدعوة ، فإن ثمة مشاكل قد اعترضتها على نحو ما يتضح مما يلي :

أولها : أنه إذا كان الوصول إلى هذه الضمانات ، قد تحقق بهذه الكيفية عن وعى بها وإدراك لها ، فلا بد أن نتوقع أن أحداً فعل ذلك . . ولكن أحداً لم يفعل .

وثانيتهما : أنهم إذا كانوا لم يصلوا إلى هذه الضمانات ، عن وعى بها ، وإدراك لها عن ذلك الطريق فضلاً عن أن عدداً من المسؤولين بل والمثقفين ، والكتاب ، والعلماء ، لم يكونوا على علم بالطريقة التي اهتموا بها إلى عقيدتهم فيها وقناعتهم بها ، فلا بد أن نتوقع أن ثمة آخرين هم الذين فعلوا ذلك لهم آنذاك ، ولكن أحداً لم يفعل .

وثالثتها : أنه لو كان باستطاعتنا تحقيق الضمانات المذكورة بهذه الكيفية ، لمجرد أنها آمنة بها لكان من المستطاع أن نقول ذلك الآن ، بينما نحن - أو على الأقل أنا - لا نستطيع .

ومشكلتى مع الحقوق الطبيعية ، والعقد الاجتماعى ، ليست
 في أنها أصبحت من طراز قديم ، لا يتفق مع عصرنا الحاضر ، وليس
 لأنها لا تساعدنا في تأصيل الضمانات الدستورية وقانون الحقوق ،
 ولكن لأنها بما فيها العقد الاجتماعى ، قد تزودنا ببعض المواصفات
 أو اقتراحات التى ، إما أن تقودنا الى تأصيل هذه القائمة من
 الضمانات ، وإما - وهو ما أصر عليه أيضا - أن تؤدى على العكس
 الى قائمة مختلفة •

وليس ما يضايقنى - وإن كان يضايقنى فعلا - أن كثيرين
 من أمثال أعضاء حزب « تورى » الذين كانوا يدعون الى الحقوق
 الطبيعية ، والعقد الاجتماعى ، أيهما ، أو كليهما ليبرروا القيود
 التى يريدون فرضها على الحقوق الفردية ، والحريات ، وإنما الذى
 أضايق به أشد الضيق ، هو ما أحسبه من الشك بأن قائمة الضمانات
 المذكورة ، نشأت نتيجة عمل فكرى جاد ، وواع ، ثم بعد جـدـل
 سفسطائى عنيف ، وإن كان من المستبعد أن يكون ذلك العمل ،
 فقد الطريق من بدايته ، أل من الحقوق الطبيعية ، والعقد
 الاجتماعى ، أيهما أو كليهما ، ليصل الى القائمة المذكورة ، عن
 طريق الاستنتاج ، لإدخالنا بذلك فى حلقة مفرغة ، يمحى الغنى
 لا نستطيع أن نضع الضمانات التى تشتمل عليها القائمة ، إلا إذا
 توفرت لدينا ، المواصفات ، والاقتراحات ، المطلوبة لها • أو
 بعبارة أخرى ، إلا إذا بدأنا أولا ، بوضع هذه الضمانات على أن أود
 الآن ، أن أتصدى لأجراء مختلف ، فى التحليل المنطقى ، والذى
 أعتقد أنه أقرب المقاييس ، التى قامت الضمانات الدستورية ،
 ووثيقة الحقوق على أساسها •

وترتكز الفكرة الرئيسية لهذا التحليل المنطقى ، على ما قاله
 أرسطو فى « التحليلات الأولية » ، والذى ميز فيها بين التحليل
 الاستنتاجى (من الكل الى الجزء) * وبين التحليل الاستقرائى

* المترجم : أى استنتاج قضايا جزئية من قضايا كلية •

(٧ - ملحق)

((إذن الجزء الى الكل) * ، ثم التحليل بطريق القياس (من الجزء الى الجزء) *)

وفي رأيي - بكل تواضع - ان الضمانات الخاصة التي وردت في الدستور ، وفي قانون الحقوق ، انما جاءت نتيجة التحليل المنطقي لطريق القياس ، وهو ما أحاول هنا اقامة الدلائل عليه (وثمة موضوعات أكبر ، أعتقد أنها تستحق بعض الاهتمام ، إلا أن المجال لا يتسع لبحثها هنا وهي أن مسئولية الفكر الفلسفي السياسي ، والاخلاقي ، قد تناسبها بصورة أفضل ، طريقة التحليل بالقياس ، عنه في غيره من المذاهب ، كالمنفعة ، أو البحث في 'اللوهمية' ، عند كانط ، أو البراجماتية) .

وترتكز الطريقة القياسية في التحليل ، على القياس ذاته ، وفي هذه الحالة ، يجري القياس على حالات ، أو أمثلة للمخالفات الصارخة ، والتي يجب تجنب تكرارها ، ومنعه . . . وقد قرأ الثوار الأمريكيون ، التاريخ جيداً ، وتأثروا بصفة خاصة بكتابات المؤرخين من « الهويج » (١) ، الذي رأوا في التاريخ - وخاصة التاريخ الانجليزي - التطور البطيء للحقوق الفردية ، والعريات وانتصارها على طغيان الملكية .

وهذا هو التاريخ السياسي والقانوني في انجلترا ، يسجل عدداً من الحالات الصارخة عن الاضطهاد ، والظلم ، واهدار الحقوق الفردية ، وهي حالات عرفها الأمريكيون مما قرأوه في كتاب « محاكمات الدولة » لايملين (صدر سنة ١٧٢٦ في

* المترجم : أى تركيب قضية كلية ، من قضايا جزئية .
 * المترجم : أى بقياس قضية جزئية على قضية جزئية مماثلة
 (١) المترجم : حزب سياسي انجليزي نشأ في القرن ١٧ ، واشتهر أعضاؤه بالدعوة الى حقوق الشعب ومعارضة الملك ، وقد حل محله حزب الاحرار بعد الثلث الاول من القرن ١٨ .

عشرة مجلدات وأعيد طبعه في سنة ١٩٧٦) وما قرأوه من تطبيقات في هذه المحاكمات ، أو فيما عرضت له الصحف في المستعمرات (في الولايات الأمريكية قبل الاستقلال) من القضايا القانونية المعاصرة (مثل محاكمات ويلكس في لندن ، وماك دوجال في نيويورك ، ومرافعات المحامين في بوسطن) .

والحقيقة ، انه ما من ضمان من الضمانات التي تحدث عنها الدستور أو قانون الحقوق الا وتعرض سلسلة من المخالفات الصارخة ، خلال الـ ١٧٠ سنة التي استغرقها القانون الانجليز أمريكا (منذ أن تولت أسرة ستياوارت عرش إنجلترا سنة ١٦٠٣) .

ففيما يتعلق بالحرية الدينية ، وقع الاضطهاد الديني لطوائف
البيوريتان (٢) والكويكرز (٣) والكاثوليك .

وبالنسبة لحرية الصحافة ، فقد تعرض الصحفيون للمطاردة ، خلال حكم أسرة ستياوارت (جون توين ، بنيامين كيتس ، بنيامين هاريس ، وآخرين غيرهم) فضلا عن المراسيم القمعية ، التي صدرت خلال القرن ١٨ ، والتي عقدت في ظلها المحاكمة الشهيرة لجون بيتر زنجر في نيويورك (عام ١٧٣٥) .

أما عن حق المتهم في الحضور بشخصه أمام قاضيه فلعل أشهر قضية تتعلق بهذا الحق ، هي قضية الفرسان الخمسة (١٦١٧) على أن هذا الحق ، ظل يتطور شيئا فشيئا ، كأداة قانونية أساسية لحماية الافراد ، من الحبس المطلق ، دون أي اتهام حتى لو كان مجنونا .

(٢) المترجم : طائفة تأسست في عصر اليزابث ، وأسرة ستياوارت في إنجلترا ، وتدعو الى اصلاح الكنيسة .
(٣) المترجم : وهم من أعضاء جمعية الاصدقاء التي أسسها جورج فوكس (١٦١٤ - ١٦٩١) .

وكذلك حق الشخص في رفض الاعتراف بجريمته ، أو تجريم نفسه ، فإن الاجراءات التي تتبعها غرفة المشورة بمحكمة «ستار» حاليا ، تحتم حلف اليمين ، (أو اليمين المكروه) أو الاضطراري ، والذي يتضمن اكره المدعى عليهم على تجريم أنفسهم ٠٠ بل ان عددا لا يحصى من القضايا ، في الفترة الاخيرة من آل ستيورات ، بل وفي القرن الثامن عشر ، كانوا يحاولون الايقاع بالمدعى عليهم بالحداع ، لكي يستدرجوهم الى تجريم أنفسهم *

أما عن قوانين الاعتقال ، فقد حدث أن استخدمها برلمان كروموويل ، لاعتقال جيمس نايلور ، واعدتم بمقتضاها ، أشخاصا مثل : ارشيبوشوب لود ، وايرل أوف سرتافورد . وفي عام ١٧٧٠ اتهم المجلس التشريعي بنيويورك ماك دوجال بالخيانة ، لانه هاجم التشريع علنا .

وفيها يتعلق باجراءات التفتيش ، والقبض بغير سبب ، فاعل أشهر مثلين معاصرين في ذلك الوقت هما :

الاول : استغلال التاج لقرارات الحضور في بوسطون ، والتي هاجمها جيمس أونيبس عام ١٧٦١ .

والثاني : اجراءات التفتيش والاعتقال الهمجية التي وقعت للمواطن اللندني جون أوتيس وآخرين غيره في سنة ١٧٦٣ لمجرد أنه وجه النقد الى وزراء الملك ، في العدد ٤٥ لمجلة « نورث بريتانى » .

وأخيرا فانه برغم الاصرار على ضرورة ألا يواجه أى اتهام ، الا من هيئة كبيرة من المحلفين فان الاجراءات البغيضة ، التي اتبعتها غرفة المشورة بمحكمة « ستار » لم تستجب الى ذلك ، فقد تمت محاكمة جون بيتر زنجر ، دون أن يعرف اتهمه على هيئة محلفين ، وهو نفس ما حدث في محاكمة الكسندر ماك دوجال ، وغيره وغيره ٠٠ والقائمة لا تنتهى .

* المترجم : أى أن يعترف المتهم بالجريمة باكراهه على ذلك حتى ولو لم يكن قد ارتكبها .

بيد أننا قد نخطئ دون مبرر ، إذا قلنا في ضوء ما تقدم ، أن الضمانات التي وردت في الدستور ، وفي قانون الحقوق ، لم تبلغ مداها من التطبيق في تاريخ القانون الانجلو أمريكي ٠٠ وربما كان ادعى من ذلك ، أن نقول أنها بلغت من النضج الى الحد الذي أرجو معه ، أن أتصدى له الآن ، بطريقة التحليل القياسي ، والذي يمكن بمقتضاه ، أن نحلل الضمانات المذكورة الى خمسة عناصر :

١ - ان الأساس في البناء الفكري ، يتناول - في جملته - سلسلة من حالات الظلم ، الصارخ ، والذي تعرضت له حقوق الانسان ، وقد أشار الى بعض أمثلة لها فيما تقدم ٠٠ وإن كنا لم نوفها حقها من التفصيل .

٢ - ان الوصف الدقيق لهذه الحالات الخاصة ، تدعونا الى التفكير ، فيما وقع من حالات الظلم بمفهوم أكثر شمولاً (لان جون ليلبورن) عندما رفض حلف اليمين الرسمية ، تعرض للجلد، ولكن الظلم كان سيظل واقعاً ، حتى لو حكم عليه بالسجن مدى الحياة ٠٠ ولان جون ويلكى ، تعرض للاشتباه لمجرد أنه كتب في العدد ٤٥ من مجلة بريتنا الشمالية سالفه الذكر وتعرض منزله للتفتيش وضبط محتوياته ، بمقتضى قرار عام (على بياض) ولكن الظلم كان سيظل واقعاً ، حتى لو أن منزله بمحتوياته ، احترقت عن آخرها ، وهذه مسألة أخلاقية واضحة ، ذلك أنه اذا كان من الظالم أن يوجه (أ) قبضة يده اليمنى ليضرب بها (ب) البريء ٠٠ اذن ففي معظم الاحوال يكون من الظلم أيضاً أن يتبع (أ) ضربته اليمنى بضربة من يده اليسرى .

وعلى الرغم من أن أى تصرف ظالم ، قد يكون - من الناحية النظرية - متميزاً عن أى تصرف آخر ، فان هذا الظلم ، يظل - من الوجهة الاخلاقية - محدوداً مع غيره من التصرفات الاخرى، المنظورة ، دون أى تمييز .

٣ - ومن العنصرين سالفى الذكر ، يمكننا أن نستخرج بعض

بدهيات أولية مثل « لا تضرب بريثا » أو « لا تطلب من أحد حلفاً
بيمين قد ترغمه على تجريم نفسه » أو « لا تصدر قرارات عامة
(على بياض) بالقبض » الخ ٠٠

٤ - ان الاستنباط من قضية (منطقية) خاصة الى قضية
منطقية عامة ، لكي نصل منها الى بدهية أو حكمة أولية ، يتم في
ضوء ما نختار طرحه من النظريات العامة التي تتعلق بطبيعة
الانسان والدولة ٠٠٠ وبقيمة الحرمات ، والحريات الفردية ، بالاهتمام
بمساعدة الافراد ، وبالمصلحة العامة الخ ٠

وهذا يجب أن يلاحظ أن «مذاهب القرن ١٨» عن القانون الطبيعي ،
والعقد الاجتماعي قد تجد لها مدخلا ، الى دور ثانوى ، واحتياطى ،
يمكن أن تقوم به على نحو ما سنوضحه في الفقرة التالية ٠

٥ - ان الخاصية التي تفتح بها عملية التدليل بالقياس ،
هى أن نتخذ نقطة الاسباس لهذا الشكل من التحليل ، باستخدام
المثال ، أي الحالة الخاصة ، وليس بتطبيق البدهيات أو النظريات
العامة التي نختارها ٠٠ أي اننا لا نجد بدا - في هذا الشكل من
التحليل - أن نبدأ بالمبادئ العامة ، ثم نحاول - بالاستنتاج - أن
نصل الى حكم يتعلق بالحالة الخاصة ، وانما يجب علينا بدلا من
ذلك - أن نبدأ بالقضية الخاصة ، وهذه هى نقطة الاساس ٠٠ وكل
ما نلتفت اليه فيما بعد ، من البدهيات العامة أو النظريات ،
يعتبر - منطقيا - من الامور الثانوية ٠٠ وهذا هو ما يجعل التحليل
بطريقة القياس ، مختلفا عنه بطريقة الاستنتاج ٠

فاذا طبقنا العناصر الخمسة السابقة ، على مفكرى أمريكا
في القرن ١٨ ، مع علمنا التام بما قرأوه ، وما كتبوه ، وما قالوه ،
فانى أعتقد أننا نستطيع أن نستخرج منها المزيد من الاراء المفيدة ،
غير تلك التي طرحت منذ زمن بعيد ، والتي توصلنا الى تأصيل
الضمانات التي نص عليها الدستور وتضمنتها وثيقة الحقوق ٠
ولست أقصد الادعاء ، في هذا الصدد ، بأن واضعى هذه

الموثائق ، ومؤيديها ، قد توصلوا اليها عن ادراك تلقائي ، بأنهم يستخدمون في ذلك طريقة التحليل بالقياس ، وانما أعنى فقط ، أن هذا المنهج في التحليل ، يدعم الاساس الذى قامت عليه أعمالهم التحضيرية ، والحجج والمبررات القوية ، التى لم يلتفت اليها ، لأن هذه الاعمال تروجت المناقشات المحققة ، التى حمل فيها جيمس أوتيس ، في هجومه على قرارات الحضور وعززت الدفاع الذى تصدى له جيمس ماديسون ، عن الحريات الفردية ، وساعدت في شرح الاسباب التى دعت جورج ماسون الى رفض التوقيع على وثيقة الدستور ، أو تأييده له ، ما لم يلحق به قانون الحقوق الخ الخ .

.. ولم يكن اقتناع هؤلاء الرجال ، منبثقاً عن أى تحليل استنتاجى ، وانما كان ناشئاً عن علمهم بالسوابق والامثلة التاريخية للمظالم الفظيعة ، ومن تصميمهم على وضع النصوص القانونية الدقيقة التى تمنع من تكرار مثل هذه الاعمال الظالمة .. وهذا هو ما نسماه أرسطو ، بالقياس بالمثل على مثله أى من قضية جزئية الى قضية جزئية ، ومن وقائع لحالات من الظلم الماضى ، لكى يمنع من حدوث مثلها في المستقبل ، وذلك عن طريق وضع المزيد من التصورات والنظريات العامة في صدد هذه الماظم .

ويرجع الفضل في بيان طبيعة هذه التصورات (أو المواصفات) والنظريات العامة الى المؤرخين من حزب (الهويج) فيما ركزوا عليه من أن السلطة الملكية ، وسلطة الحكومة قد تنزلق بسهولة الى الطغيان الذى يهدد حرية الرعايا ، مما تجب معه احاطة الحريات الفردية ، بضمانات قانونية صريحة ، وهذا هو الرأى الذى يمكن أن تدعمه بعض نظريات الحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعى ، وأن تدعو معه الى كرامة الانسان ، والمساواة بين الناس ، وهو ما تصاعدت به الدعوة تباعاً ، لكنها أخطأت الاتجاه فيما كان يجب أن تتجه اليه ، باعتبارها أولى المبادئ التى يمكن - بالاستنتاج - أن تنبثق منها ، النظريات والقوانين الخاصة بها .

وهكذا - وعلى النحو الذى أشرنا اليه آنفا - كان لا بد أساسا
 وفي المقام الاول ، أن يبدأ الانطلاق من القاعدة الأساسية (أو نقطة
 'الاساس) من القضايا التاريخية ذاتها ، وأن يجرى مذهب التحليل ،
 لا بطريق الاستنتاج ، وإنما بطريق القياس ، في حين أن النظريات
 المعتمدة تجاهلت ، العلم ببعض القضايا التاريخية ، ثم أقامت
 مذهبها ، في غيبتها ، وهى القضايا التى تعتبر القاعدة التى تنطلق
 منها المبادئ ٠٠ وليس العكس *

وحتى مع فرض صحة ما دغو له من أن اتباع أسلوب القياس
 باعتباره أحسن الأساليب التى نهتدى بها الى الطريقة التى توصل
 بها الأمريكيون الى وضع الضمانات المحددة في الدستور ، وفي قانون
 الحقوق ، فإن ثمة رأيا ما يزال يرى أن طريقة التحليل بالقياس ،
 طريقة معيبة وغير كافية عمليا ، وأن لذلك أسبابا تدعو الى الشك في
 ملائمتها ، وهى :

أولا - ان أرسطو نفسه ، يعرض تصورا يثير أشد الاحباط ،
 في المثل الذى يضربه على النحو التالى :

اننا اذا استنتجنا من قضية خاصة (أ) قاعدة أو بدهية
 عامة (ب) لنثبت قضية خاصة أخرى (ج) ٠٠ فان (أ) اذن ستكون
 وبالا (لانها لا تنطبق جيدا) ٠

* فلو قلنا أن الحرب بين طيبة ، وبين جارتها فوش ، تعتبر
 شر (قضية خاصة) ٠٠ (أ) ٠

* اذن فان محاربة الجار لجاره ، شر (مبدأ أو بدهية عامة) (ب)

* وعلى ذلك تكون محاربة أثينا لجارتها طيبة ، شر (قضية
 خاصة) (ج) ٠

* المترجم : شبه الكاتب في الاصل الانجليزى ، هذه القضايا
 ٠٠ بالكاتب الذى يهز ذيل النظريات وليس العكس ٠

هذا برغم أن الجيش اللاتيني قد يرى من الاسباب ما هو أقوى
تدبيره من أن يترك طيبة بدون أن يحاربها .

وثانيا - أنه بالرغم من أن طريقة التحليل بالقياس ، حتى
وان أمكن استخدامها مرة ، لتبرير وحماية الحريات الفردية ، وهي
مطلب عزيز علينا ، فإن ذلك لا يبرر ، بالضرورة ، أن تتضمن
مفاهيم القياس ، قضايا تاريخية مختلفة ، أو نظريات عامة
مختلفة أو كليهما معا ، لأن تحليلا كهذا ، قد يتمخض عن قوانين
قمعية لن نرضي عنها .

وثالثا - وأخير ، فإننا حين نحدد للنظريات العامة أو الفروض
الاساسية ، دورانا سنويا فإن التحليل بالقياس ، لن يكفى لاشباع
عطشنا الى استعمال الطريقة الاستنتاجية . أما مسألة ما اذا كانت
هذه الاعتبارات ، تقوى ، أو تضعف من هذه الطريقة أملا في الحصول
على طريقة جادة للتحليل العملي ، فذلك موضوع آخر .

المذهب المادى

ضد جيفرسون

بقلم

وينفيلد أ. ناجل

تشغل منصب أستاذ الفلسفة بجامعة هاواي بهونولولو ، كعضو مؤسس منذ سنة ١٩٥٦ ، وساهم باستمرار كمشرف عام لمدة ١٤ سنة في تأسيس كلية الفلسفة الشرقية والغربية والمقارنة ، والتي بدأت بثلاثة أعضاء الى أن أصبحت بحجمها الحالى مكونة من ١٦ عضوا كما أنشأ برنامج الدراسات العليا للدكتوراء في هذه المجالات .

نتناول في هذا المقال ، بحث الملكات الفكرية التي ارتكز عليها أساس فاسفة جيفرسون ، فيها يتعلق بصفة خاصة ، بالمعنى الذي حدده الاصطلاح (المادية) ، وفي النطاق الذي أصبح فيه لهذه الكلمة بريقها ، حتى وان لم تقابل غالبا بالترحاب ، لدى الروابط الخاصة أو في التخريجات الفلسفية ، أو غيرها .

وقد اتخذت المادية عند جيفرسون ، أشكالا ثلاثة وهي :
المادية الكلاسيكية ، والمادية المسيحية ، والمادية العلمية .
وسنعرض لكل منها على التوالى :

(١)

المادية الكلاسيكية

أفاد جيفرسون ، كثيرا من تعليمه الكلاسيكى ، على نحو ما أشار الى ذلك ، حفيده ، حين كتب يقول أنه غالبا ما كان يسمع جده ، وهو يردد قوله بأنه لو كان عليه أن « يختار بين المتعة التي يحسها في دراسته الكلاسيكية ، التي يسرها له والده ، وبين الاموال التي تركها له ، فإنه كان سيختار الاولى » (١) .

وكثيرا ما كرر جيفرسون هذا الرأى ، في خطباته الخاصة ، التي عبر فيها صراحة ، عن عرفانه العميق لهذه الدراسة الكلاسيكية .

وعلى الرغم من أن كينارد كتب مرة يقول : « ان هومر ، ويوربيديس ، وشيشيرون كانوا هم أساتذته الذين أمدوه (جيفرسون) بذلك الفيض من المثاليات الاخلاقية القوية » (٢) .
فانه ربما يكون قد تجاوز بعض الشيء ، حين أغفل الإشارة الى ما كان أنشأته ، ومولده في وطنه الام ، انجلترا ، من أثر في مزاجه ،

بوقيمه ٠٠ ولكنه يقينا لم يجاوز الحقيقة ، حين أشار الى الهمية
العظمى للمفاهيم الكلاسيكية ، وأثرها في تحديد القيم التي اختارها
موضوعا لأعماله .

ولعل أهم النظريات السائدة التي تحمس لها جيفرسون ، هي
تلك التي تتناول فكرة الموت ، وحتميته ، باعتبار أنها من الحالات
القليلة التي لا مفر للإنسان من التسليم بها .

وها هو ذا ينقل عن « هومر » رأيه ، وكلماته الثاقبة ، في حتمية
التسليم أمام « لغز » الموت ، وينقل عن ششرون - خاصة - أقواله
في تهئية العقل لتقبل الموت : « دعنا نهيء أنفسنا لكي نتعودا لموت
« و » لأن هذه الحياة الحالية ٠٠ موت حقيقي « و » مهما يكن من
أمر ، فأننا يجب أن نواجه القدر ، بأن نتحمله « و » الكل يجب أن
يموت ، اذا لم يكن من الموت بد ، كنهاية للبؤس ٠٠٠ » .

هذه الأقوال الاغريقية ، واللاتينية ، تعبر عن معنى المادية ،
عند « ستويك » والفلسفة الابقوربية ، وان بدت مفاهيمها
- ضمنية - غير متماسكة ، كمنهج واضح ، واكنها مع ذلك ، قائمة
كحقيقة واقعة .

« ذلك انه سواء أكانت الروح ، هي ٠٠ القلب ٠٠ أو الدم ٠٠
أو الملع ٠٠ عندئذ ، تعتبر الروح ، بالتأكيد كيانا محسوسا ٠٠ ومن
ثم فهي تهلك مع باقى الجسد ، أما اذا كانت هواء ٠٠ فلربما تتحلل
٠٠ أو كانت نارا فستنطفئ » (٣) .

وقد تكرر هذا الرأي ذاته في كتابه الرئيسي الثانى ، كما يقول
كينيارد ، انه ورد أيضا في عدد من خطابات جيفرسون الى جون
آدمز (٤) .

بل ان جيفرسون ، كان قد سلم به - وان ظل مشدودا الى

حد ما ، بالمادية الكلاسيكية على مذهب ستويك ، وايبيقور * في خطاب كتبه الى جون بوب ، ولم يكن قد جاوز العشرين من عمره ، قال فيه : « يجب أن يتدرب المرء ، على تقبل الحقيقة ، التي تقول بأن السعادة الكاملة ، ليست من صنع المخلوقات ، حتى وإن كان أحسنهم حظا ، هو فعلا ، ذلك الذي يتلقى سوء حظه بهدوء ، ولذلك يجب على المرء ، أن يوطن نفسه على تهيتها » (لانسليم التام) « لإرادة الالهية ، فربما يعينه ذلك السلوك على تحمل أعباء الحياة ، ولذلك » فقد تزعجه أشياء قليلة على إطلاقها ، بينهما لا يزعجه شيء كثيرا » .

ويبدو من الجلى ، ان جيفرسون ، لم يفتن الى الاختلافات النظرية الهامة ، بين كل من مذهبى « ستويك » و « ايبيقور » . ويرجع السبب حقيقة ، الى أن مستواه في التحليل ، لم يكن أكاديميا وإنما كان اهتمامه ، منصبا على الهدف العملى ، وعلى التحديد ، كان اهتمامه بتجسيد الحكمة ، على النحو الذى عرفه بمفهوم هذه المدارس ، ومن خلال تقويمه الشخصى لها أو كما قال بورستين سراحة ، ان جيفرسون « لم يكن يعوزه التوازن العقلى الذى يحقق به تفوقه ، كمتخصص » (٦) .

ومن هنا ، يبدو أن كلا من مذهبى « ستويك » و « ايبيقور » ، قد التقيا ، كمصدرين غير منفصلين في فكر جيفرسون ، حين ربط بين الواقع والفلسفة ، ليس فقط ، في سنوات عمره الاولى ، بل وكذلك ، في أواسط عمره ، وكان ما يزال ، ماديا ايبيقورى المذهب (مثل جاسيندى) بل وطيلة حياته .

* المترجم : ستويك ، يعتبر من رواد المذهب المادى ، وهو أحد تلاميذ الفيلسوف زينو (أثينا ٣٣٦ - ٢٦٤ ق م) ويقوم مذهب الذى يحمل اسمه على أساس اعتبار اللذة والالم ، على حد سواء أما ايبيقور فهو فيلسوف أغريقى (٣٤١ - ٢٧٩ ق م) صاحب المذهب المادى فى الطبيعيات ، والاخلاق الخ ، ولكنه اشتهر خطأ بمفهومه عن الرغبة أو اللذة الحسية .

وقد كتب في خطاب له الى « ويليام شورت » سنة ١٨١٩ ، يقول :
فيه : « أنا أيضا ابييقيوري » (٧) •

ويضيف مؤكداً : « ومتعصب » و « رائد للمذاهب
الابييقيورية » ثم انه أصر على أن المذاهب الابييقيورية الحالية تشتمل
في الاطار الذى وضحت به في مجموعة « جاسندى » على خلاصة
ما صدر من الفكر الاغريقى ، والرومانى في الفلسفة الاخلاقية •

بل أن جيفرسون ، فضلا عن رؤيته هذه ، التى ظل متمسكا
بها حتى السنوات الاخيرة من حياته ، عاد - وهو يقترب من الموت -
الى دأبه في الاطلاع على الادب الكلاسيكى ، الذى « تملأ صفحاته ،
فراغ حياته ، والذى صار أنيسه ، فيما بقى له من خطوات نحو
القبر الذى ستنزل فيه آجلا أو عاجلا » (٨) •

(٢)

المادية المسيحية

أما عن المادية المسيحية ، فقد دخل جيفرسون في صراع مع
التراث المسيحى العبرائى ، على مستويين : أولهما ، المستوى
المنهجى ، والثانى : المستوى الفلسفى • وكان الصراع في الحالتين ،
يتمثل في مجابهة صريحة ، لأرواح التقاليد الموروثة ، للصفوة الفريدة ،
وفي التعبير عن الاصالة الوطنية لتحرر العقل الأمريكى •

ولم يجد جيفرسون أى تناقض ، بين تمسكه بمادية العلوم
الكونية - كنموذج آلى دقيق لوصف التجارب ، ورصد توقعات
المستقبل - وبين الايمان بالله الخالق ، وذلك أن السبب ، فيما وضح
له من عدم وجود تناقض بين الآلية (الميكانيزم) وبين الألوهية ،
هذا السبب يكمن فيما اكتشفه حقيقة ، من أنه ليس ثمة مجالات

• المترجم : بيير جاسيندى •

مشتركة للمقارنة ، بين المادة والروح ٠٠ وانما المشكلة ، هي في
ممكن العقل داخل جسد الانسان ٠٠ ثم المسألة الكاملة لعلاقة الفكر ،
أو الروح ٠٠ بالمادة ، والتي يرى أنها غير مفهومة وانها من الامور
الغيبية ٠

وقد كتب جيفرسون خطابا الى جون آدمز يقول له فيه « ان
مستر لوك ، وغيره من أنصار المادية » ينعون على «الروحانيين»
أنهم ينكرون على الخالق ، قدرته أن يهب الفكر ، بعض أشكال
المادة ، وكان رأيه أن مثل هذه المزاعم ، غير مفهومة وأن «الجهل»
الذي لا شك كان صدى لاساليب المجاز التي ابتدعتها مونتان -
نشان التكاه التي تعتبر بمثابة « وسادة ناعمة » استطاع أن يضع
عليها رأسه ٠

هكذا يلاحظ جيفرسون باهتمام ، أنه اذا كان عليه أن يختار
بين هذه الجوانب ، فانه سينضم الى «مستر لوك» ، مفضلا أن يبتلع
« واحدًا غير مفهوم منها ٠٠ على أن يبتلع اثنين » ثم يستمر في
ايراد حجه قائلا : « علينا فقط أن نحمل أنفسنا على التسليم
بحالة واحدة غير مفهومة ، وهي عن كيفية اتحاد الفكر بالمادة ،
وأن نحملها أيضا على تصديق أمرين : أولهما ٠٠ وجود شيء اسمه
الروح ، انتهى ليس لدينا أية فكرة أو وضوح عنها ٠٠ وثانيهما ٠٠
كيف أن هذه الروح التي لا نعرف لها بعدا ، ولا شكلا ، تدفع أعضاء
الجسم المادية الى الحركة » (٩) ٠

ويخلص جيفرسون من ذلك في خطابه الى القول بأنه قد يمر
عليه وقت طويل ، هو وآدمز ، قبل أن يعثرا - مجرد احتمال - على
اجابة لهما ، وأنهما مع ذلك ، بل وفوق كل ذلك ، انما فعلا الذين
لبدهما ، ولم يسببا ضررا لاحد ٠

على أن استخلاص الخط الاساسي لفكر جيفرسون ، وآرائه في
الدين ، مما ورد من النقاط التي عرض لها في الخطاب المذكور ،
(٨ - فلسفة)

ينبنى على وجه التحديد عن !لغزى الاخلاقى والاجتماعى فى اتجاهاته
الفلسفية •

وقد بين جيفرسون فى خطاب له أرسله الى ويليام شورت ، أنه
هم فى بعض الاحيان ، أن يترجم ، حلقة « أبىكتيتوس » (وفى
رأيه ، ان أى ترجمة عادية لا تصلح) وأن يضعف اليها المذهب
الاساسية لايببقور ، كما وردت فى مجموعة « جاسيندى » (وكثيراً
ما كان يهتم بها فى كتاباته) ونبذة عن الآباء اليسوعيين ، مهما يكن
طابع الفصاحة ، والخيال الذى تخيلوه عن المسيح (١٠) •

ومن الواضح أن عناصر هذا العمل ، يجب أن تركز على الحكمة ،
والفلسفة الاخلاقية ، وليس على الآراء المسيحية ، أو الافكار
الابيقورية ، التى تتسم بسمة العالم الطبيعى •

ويستند جيفرسون فى صدد ارتباطه القوى بمادتيه المسيحية ،
الى حجة أساسية ، مفادها أن التعليم ، كان سائداً على يد آباء
الكنيسة فى القرون الثلاثة الاولى ، وما تبين له من أنهم كانوا
« ماديين » وبصفة عامة « بل » وعلى مستوى العال الى حد أنهم
تناولوا بماديتهم « الخالق ذاته » ومع ذلك فهو يسلم بأنه لا يعرف
متى نشأت « الهرطقة الروحية » وان كان يعتقد أنها تحتل أن
تكون قد نشأت على يد اثنا عشر ، ومجلس « نكايا » مستندا فى
ذلك الى ما استفاه من بعض المصادر الثانوية عن أوريجن ، وسانت
ماكارى وجوستين ومارتير تيرتوليان •

ومع ذلك ، نظرا الى « ما لوحظ من تناثر هذه المصادر ، فقد
اقتضى ذلك منه أن يبدأ بحثها من جذورها الاصلية للعقيدة
المسيحية ، والتى كتبت باللغة الاغريقية أو اللاتينية ، بغير
تحليل ، لاثبات فكرته عن ماديتها •

وعلى سبيل المثال ، فهذا هو جوستين مارتير ، يقول صراحة
أن اللاهوتية التى تقول أنها غير مادية ، بينما لا يوجد شيء غير
مادى « (١١) ثم يشير جيفرسون الى « ما قاله « تيرتوليان » متسائلا

« ماذا إذن هو الله ؟ » ان لم يكن جسدا ؟ .. ومن الذى ينكر أن الله ، كائن محسوس ؟ » (١٢) ثم يشير أيضا الى تعليق كتبه القس هيوت على بحث لاوريجن حول النظرية الايبيقورية في المادية يقول فيه « إذن .. فان الله الذى تشببه الروح ، كما يقول أوريجن ، هو واقع محسوس ، لكنه بالقياس الى هذه الاجساد الثقيلة التى نراها ، ليس محسوسا » (١٣) .

ويضيف جيفرسون ، أنه تعلم من دؤلفين ، يجلهم ، ويحترمهم ، من أمثال : سانت أوجستين وسانت بازيل ولاكتانتىوس وتاتيان وأثينا جبراس وغيرهم ، وكلهم يجمعون على « مادية الروح » ويؤكدون باصرار لفقهاء اللاهوتية المحدثين ، أنهم « كادون أن يغامروا بادانة آبائهم بالهرطقة » .

ومع ذلك فما هى ذى الهرطقة ، تعود - فى رأى جيفرسون - من خلال اقرار الكنيسة المسيحية « لمذهب اللامادية » والذى يحتل أن يكون هو ذاته ، الذى نشأ فى عصر اثناسيوس ومجلس « نكيا » .. وقد اتخذت هذه اللامادية « قنأعا للالحاد » ولم يعلمنا المسيح شيئا عنها ، ومع التسليم بأنه علمنا فعلا ، بأن الله .. روح .. فإنه لم يعرفنا ما هى هذه الروح ؟ .. ولم يقل لنا « أنها ليست مادة » .

ويستطرد جيفرسون فى حجه قائلا بأن آباء الكنيسة الاولين ، نظروا الى الروح على أنها مادة « وصحيح أنها نورانية .. وشفافة .. أو اثيرية .. ولكنها تظل مادة » وفضلا عن ذلك - يكرر جيفرسون - فهاهم أولاء .. آباء الكنيسة أنفسهم ، ممن سبقوا الاشارة اليهم ، يؤكدون موقفهم من ادانة هرطقة اللاماديين .

وعلى الرغم مما يبدو من أن جيفرسون ، قد قام بدورهما ، فى إثارة الشك حول ما ذهب اليه « الروحانيون » فان مذهبه فى الشك ، لم يرقم الا فى نطاق محدود ، لانه لم يكن بالقطع من المتشككين فى وجود الله الخالق ، والطبيعة ، والقيم الاخلاقية ، وأصالة المعرفة

العلمية ، وفائدتها ، ولأن فلسفة الشك عنده ، لم تكن مشكلة ذات خطر ، وإن كان قد سمح لنفسه بالتحدث عن مذهب « الشك المطلق » القائم على رفض كل عناصر المعلومات ، فلا يستبقى غير أحاسيسه التي يستوثق من تحررها من أية قيود تحد من انطلاقها التلقائي ، وتضمني العقل بغير فائدة ، وتثير ارتبাকে •

فنظرية الشك المطلق ، لا تثير لدى جيفرسون ، ما يستوجب منه مناقشتها برغم أنه كان من العسير عليه أن يتجاهل الموضوع ، سواء بالنسبة لما ورد من نقد في مجموعة « جاسيندى » للديكارتيين ، أو لمشكلة الشك برمتها في الفلسفة الفرنسية ، على النحو عرضها به الأجرار في فرنسا •

ومن المحقق أن موافقة جيفرسون على آراء جاسيندى الابيقورية ، وعلى نقده « للاهادية » ديكارت ، تفترض بالتأكيد أنه كان معاشيا لمشاكل فلاسفة الشك ، ومعارضيهم ، في تراث الفلسفة الفرنسية ، وليس أدل على ذلك ، مما يبدو واضحا من اشارته الى تعليقات القس بيير دانييل هيويت ، على آراء أوريجين ، كما وأنه من غير المتصور ، أنه لم يكن يعرف أن « هيويت » كان مسيحيا متشككا ، بل ومفرطا في الشك ، بالقياس الى الديكارتيين (١٤) •

ومع ذلك ، فإن جيفرسون لم يقيّد نفسه بهذه الاصدااء الفلسفية ، بينما اتخذ لنفسه طريقا عمليا للشك ، خاصا به ، بعيدا عن الجدل الفلسفى •• نراه يقول :

« ومع ذلك ، لا يمكننى أن أتوقع فائدة كبيرة ، من إعادة النظر في هذا البلد ، في الاختلاف الواقع بين أنصار مذهب الروحية ، وبين أنصار المذهب المادى •• ثم لماذا نضيع الوقت في الجدل حول موضوعين يساندهما طرفان يعترف كل منهما بأنه لا يعرف شيئا عن الآخر » (١٥) •

والواضح من عبارته « في هذا البلد » أنه كان على علم تام

بمشكلة مذهب الشك في البلاد الأخرى ، ومنها فرنسا ، على نحو ما أشار بصفة خاصة إلى آثارها التي ظهرت في الهند .

ولم يفعل جيفرسون ، شيئاً ، إزاء هذه المواجهة الساخنة ، بين أفكار الروحانيين وبين أفكار الماديين ، بينهما أدى منهجه في المادية « ومذهبه البناء في الشك » على نحو ما قرر جاسيندى ، من أنه دعم نفسه بنفسه ، وسط دوامة درامية ، من هذا الخليط العجيب الذى جمع بين مذاهب الشك ، والإيمان ، واللذة .. وهامى ذى نصيحته التى يقول فيها :

« أيها الإنسان الضائع ، ... التفت إلى شئوك الخاصة ..
« وافعل الخير ما استطعت .. وكل بطتك .. واشرب كأسك
« ونم قيارلتك .. ان كان ذلك ضرورياً .. وآمن بالله .. » (١٦)

(٣)

المادية العلمية

المادية العلمية ، هى الذل كل الثالث للمذهب المادى ، عند جيفرسون ، والذى أوضح من كتاباته في الموضوعات العلمية ، كما كشفت في نفس الوقت عن عقليته التجريبية ، والتى لم يتجه إليها بابتداء - بالكتابات النظرية في المواد العلمية ، أو في المعركة .. وإنما أثر التعبير عنها أساساً ، بنشاطه العلمى ، فيما اتضح جلياً من عاداته الثابتة ، في جمع المعلومات العلمية لموضوعات ، على مدارات لا حدود لها ، ومن قراءاته حول الاكتشافات العلمية .

ولعل من أشهر دلائل نشاطه في التجارب العلمية ، ما كتبه في « مذكرات عن فريجينيا » وما تحمله من الطابع الذى ترك أثره لدى القارئ ، فيها ورد من تصنيف لدائرة معارف لمواد علمية كان لديه معلومات حقيقية عنها .. خاصة في العلوم الجغرافية ، والمناخية ، والجيولوجية والتبسات ، والانثروبولوجى ، والزراعة ، والتاريخ الطبيعى ، غيرها كثير .

وقد ركز جيفرسون ، اهتمامه في هذه « المذكرات » على الحقائق العلمية ، المفيدة والتي كان يتوقع منها ، آنذاك ، تحقيق الفوائد العلمية والعملية .

ومن ذلك انه تصدى لموضوعين علميين ، يتمتعارضين ، ككشفاً عن ركيزة أساسية لتفكيره التجريبي ، ونزوعه الى الشك ، وان لم يخل من الدلائل على حدة خياله . . وأول هذين الموضوعين ، يتعلق بمعارضته الشديدة للآراء النظرية العشوائية ، التي صدرت عن رجل عظيم مثل الكونت دي بافون بينما يتعلق الموضوع الثانى ، بالكشف عن طلائع الحفائر لتي وجدت في جبال فرجينيا .

ولم يقف جيفرسون في دفاعه عن الممارسة العلمية ، ومتابعاتها عند هذا الحد فقط ، وانما كان يهتم اهتماما شديدا بفلسفة العلم أيضا ، ولم يكن هذا الاهتمام ناشئا في « اطار فكره الفلسفى الذى لازم «نشأته البيئية» ، وانما كان أيضا ، وعلى حد تعبير «كوتش» راسخا في فكره ، بداية ونهاية ، كاهتمام واضح من كتابه في « أدب الانجيل » .

هذا ويجب أن نعترف على وجه الخصوص ، في مجال استخدامه للنظرية والتطبيق وعلاقتهما أكاديميا ، بأنهما في هذه الحالة ، لا يقفان - في رأيه - أحدهما من الآخر ، موقفا متعارضا ، وانما هما يعلمان معا ، وعلى حد قول كوتش : كعنصر متكامل ، في حل المشكلة ، وعلى هذا الاساس النظري ، حدد جيفرسون أسلوبه الخاص في علاج مشكلة « المادية » في اطار التنظير العلمى . . وقد رأينا الآن ، أنه وقف موقفا متساويا ضد الميتافيزيقية ، ووجود فلسفتها عن التطور ، وضد « الروحانيين » . . واعتنق هو نفسه «المادية» والتي عبر عنها بأنها في جانب منها ذات سمة ابييقورية ، وفي جانبها الآخر ، تتطابق مع المادية المسيحية .

وهذا هو ، جيفرسون ، المؤمن الابيقورى ، يحمل الدليل على

مدى تأثره بجاسيندى ولو أن مذهبه المادى - أى جيفرسون - يمكن أن يحوّل ملامحهما عبر به سانتاينا عن المادية الطبيعية ، والتي يعتنقها الجميع ، بتلقائية غريزية .

وقد نبتت مسألة المادية في تفكيره ، بصدد العلم ، الى أن أصبح واضحاً مرة أخرى ان ماديته ، ليست هى ما يراه العالم عن الميتافيزيقية ، بالصورة التى وضعتها « هوبس » أو « هولباخ » فقد كان هو أيضاً ، ذا مزاج رافض للميتافيزيقية ، في صورتها المذهبية ، كما أن أى شكل مذهبي من أشكال المادية الآلية ، لم يكن يتواءم مع مذهبه في التشكك ، ولا مع عقليته التجريبية التى توضح لنا مفهوم المادية العلمية عند جيفرسون ، فهو قد استخدم هذا الاصطلاح - المادية - في كتاباته ليعبر به عن ثلاثة معانى للعلم .

أولها : أنه - على نحو ما سبق ذكره - استخدم اصطلاح « المادية » ، تحديداً لرأية ، بالمقابلة ، لاصطلاح « الروحية » أو « اللا مادية » . ومعنى ذلك أنه في أى عمل علمي ، فان المادية تعنى استبعاد التجارب أو التفسيرات الغيبية .

والثاني : أن جيفرسون أراد باصطلاح « المادية » أن يحدد الفرضية المنهجية ، لاي عمل علمي تجريبي . ويتضح قصده هذا من موافقته على « مادية » كابانيس والتي كان من الواضح أنها تختلط بالفروض العلمية ، بغض النظر عن موقف كابانيس في دراساته الكونية أياً كانت .

على أن ثمة دليل آخر على الفرضية المنهجية للمذهب المادى ، عند جيفرسون ، يتضح من تحمسه للتجارب التى قام بها فلورنز على وظائف المخ ، والتي أجراها على الجهاز العصبي ، للحيوانات الفقرية ، والتي وصفت بأنها أظهرت الآثار السلوكية ، نتيجة لتحريك بعض أجزاء المخ . وقد لاحظ جيفرسون ذلك ، وسط انبهاره بما دل عليه هذا العمل ، قائلاً « وكما أود أن أعرف ما الذى سيقوله « الروحانيون » في هذا ؟ » (١٨) .

والثالث : ان « المادية العلمية » عند جيفرسون ، تتميز - على حد تعبير كوتش - (١٩) « بايجابية الحس » كما اذا قلت « اننى أشعر بأننى موجود » (٢٠) . فانك تحس بوجود الآخرين - بأجسادهم - من حولك . وتحس بأنهم يتحركون ، أو يغيرون أماكنهم « وأنا أطلق عليهم وصف « مادة » وعلى الأساس الحسي . مادة . وحركة . . . ونحن يمكن أن نبني مصنعا لكل الضروريات التى نحتاج اليها . . . وحينها نفتقد أساس الاحساس بها . . فكل شيء يذهب مع الريح » (٢١) .

وهذه هى « الحسية » التى حررت جيفرسون من « الشك » فضلا عن أنه كان متأثرا بواقعيته الاسكتلندية ، التى كان لها التأثير الغالب عليه « لكننى أعتقد أننى تأثرت فى ماديتى ، بلوك ، وآل ستيوارت » (٢١) ومن هذه العبارة يتضح تماما ، مدى تعاطف الماديين الانجليز الذين كانوا يعارضون الاتجاه بماديتهم المنهجية نحو منهج هو لباخ ، والذين رأوا أن يتجنبوا مشكلة « الشك » التى هزت التراث الفرنسى فضلا عن أن رغبة جيفرسون فى الربط بين الفلسفة والواقع ، دفعت به الى الدعوة للواقعية التى لم تتعرض لمظاهر الشك ، أو محاولات تجميد المعرفة ، وقصرها فقط على التعرف ، بل وعلى أسس غير منطقية .

(٤)

خلاصة

والخلاصة اذن ، أن الاساس الذى قامت عليه « مادية » جيفرسون ، تلتقى مع عدد من التيارات : أولها : المادية الكلاسيكية ، لدى الاغريق ، والرومان ، والتي أمدته بالكثير في فلسفته الاخلاقية ، والتزامه الهدوء والسكينة ، عندما واجه الموت في ختام حياته ، وثانيها : المادية المسيحية العبرية ، والتي أمدته برؤيته الخاصة عن الله الخالق ، وبتداعى الاسباب الكونية ، والمثاليات الاخلاقية ، وثالثها : تيار المادية العلمية التى زودته بالمنهج التجريبي والحسي . وهذه الصور الثلاث للمادية ، تشكل في مجملها ، أصل فلسفة جيفرسون ، بالمفهوم الذى حدده سانتاينا لاصول الفلسفة ، وهى تلك التى تنبثق عن هؤلاء الذين أقاموها ، وتعبر عن حياتهم .

الهوامش

- ١ - هنرى أ • راندال - حياة توماس جيفرسون (فرى بورت - نيويورك - ١٩٧٠) •
- ١ - جيلبرت كينارد ، الانجيل الادبى لتوماس جيفرسون (بلتييمور ١٩٢٨) •
- ٣ - المرجع السابق •
- ٤ - المرجع السابق •
- ٥ - أندرو أ • ليبسكومب - كتابات توماس جيفرسون ، في ٢٠ مجلد (واشنطن رابطة توماس جيفرسون) •
- ٦ - دانييل ج • بويرستين - العالم المفقود لتوماس جيفرسون (بوسطن ١٩٤٨) •
- ٧ - المرجع السابق في (٥) •
- ٨ - المرجع السابق •
- ٩ - المرجع السابق •
- ١٠ - المرجع السابق •
- ١١ - المرجع السابق •
- ١٢ - المرجع السابق •
- ١٣ - المرجع السابق •
- ١٤ - ريتشارد ه • بويكين ، تاريخ مذهب الشك من ايراهوس حتى ديكارت (١٩٦٠) •
- ١٥ - المرجع السابق في (٥) •
- ١٦ - المرجع السابق •
- ١٧ - ادريين كوتش - فلسفة توماس جيفرسون (شيكاغو ١٩٦٤) •
- ١٨ - المرجع السابق في (٥) •
- ١٩ - كوتش ، المرجع السابق في (١٧) •
- ٢٠ - المرجع السابق في (٥) •
- ٢١ - المرجع السابق في (٥) •
- ٢٢ - المرجع السابق في (٥) •

القِسْمُ الثَّانِي

صور من التراث

بيرس .. والحقيقة

بقلم

هـ . س . تاير

استاذ الفلسفة بكلية سويتى ، وبمدرسة الدراسات العليا
بجامعة سويتى بنيويورك . حصل على درجة الزمالة « جاجنهايم »
وعلى الجائزة الوطنية للزمالة في العلوم الانسانية ، وعضو في معهد
الدراسات المتقدمة في برنستون .

الف عددًا من الاعمال عن المذهب البراجماتى . . ومنها
« الملعلى . . والفعل » و « تاريخ نقد المذهب البراجماتى » (١٩٦٨) ،
وأعيد طبعه (١٩٧٣) وله كتب ومقالات في تاريخ الفلسفة ، والعلم .

* شارلس ساندروز بيرس .

1000

1000

1000

« يرتكز جوهر الحقيقة ، في أنها تستعصي على الجهل بها »

تناول « بيرس » في كتاباته ، عددا من الاشارات ، وتلخيصا للنقاشات التي دارت على الحقيقة ، وان لم يكن ما تعرض له في هذه المناقشات ، واضحا كل الوضوح ، خاصة وانّه قد افتقد الوحدة والتناسق بين الآراء التي صرح بها ، الى حد أن القارئ ما يلبث أن يواجه في قراءاته لها ، بصعوبة بالغة ، في ادراك ما يقصده « بيرس » . ان كان يريد أن يحدد افكاره اطارا متميزا من الناحية النظرية . . . منفصلا من الناحية التاريخية ؟ . . أم أن ثمة ما يمكن استكشافه من بين كتاباته المتناثرة ، من مجموعة الاستطرادات والموضوعات العامة . .

ويبدو أن آراء « بيرس » عن « الحقيقة » تأخذ شكل صياغة لولبية ، تتبلور من خلالها صور متعددة ، لنظرية متكاملة . . فهي من وجه ، نظرية « للحقيقة » من حيث موائمتها للواقع . . وهي من وجه آخر . . نظرية « برجماتية » تهتم بالايذان الحق ، كحل لمشكلة الشك ، عن طريق « التحقيق » .

وليس هدي ، هنا ، أن أناقش مسألة ما اذا كان ثمة نظرية واحدة ، أو عدة نظريات يمكن أن تنسب الى « بيرس » عن « الحقيقة » . . وان كنت أمهل مع شيء من التردد ، الى الاعتقاد - برغم تعدد الصياغات المتباينة ، وما يكون قد شابها من بعض التغيير في بنائها ، أو المبالغة فيها (والذي يرجع بغير شك الى صعوبة مراجعتها ، وتنقيحها) - بأن ثمة تفسيرا واحدا مقبولا ، ومتوائما بصفة عامة مع المعنى الذي فهمه « بيرس » عن « الحقيقة » . واعتقد أن ما وقع من اختلاف بين آراء « بيرس » المتعددة ، بعضها بعضا في تناوله لنظرية الحقيقة ، لا يرجع في المقام الاول - بالغالب - الى تغير فكره ، وبالتالي تعدد نظرياته ، وانما هو يرجع فيما يبدو ، الى أنه حاول أن يثبث عددا من الطرق المختلفة ، لتحقيق

من خلالها ، الترابط المطاوب لوضع نظرية مفهومه عن « الحقيقة » .
 وكانت المشكلة هي .. كيف يتوصل « بيرس » الى صياغة
 محددة بالقدر الذى تتحقق به الفائدة ، والمعرفة ، مع الاحتفاظ
 أيضا بقدر من التعميم ، لكى لا يتبعده أو يفشل في استخدامه فكرة
 الحقيقة ، في المجالات المتخصصة في العلوم ، أو الفنون ، أو الفلسفة ،
 أو اللغة العامة (١) .

وقد تركز الجهود الشاق في صياغة معنى الحقيقة ، من خلال
 النظرية العامة للمعاني وتفسيرها * .

وفي ضوء ما تقدم ، رأيت أن أتصدى لمناقشة النظرية العامة
 للحقيقة عند « بيرس » مع ما تقتضيه المناقشة من طرح بعض
 الملامح الأخرى ، وذلك دون أن نعرض للتاريخ الخاص بظهورها ..
 وما من شك في أن أبرز ما وضحت به معالم النظرية ، يتركز في
 القاعدتين ، اللتين وضعهما « بيرس » كأساس لنظريته :

(أ) القاعدة الأولى :

اننا نعنى بالحقيقة .. الرأى الذى يتحتم أن يوافق عليه في
 النهاية ، جميع من يتحرونه .. وأن الموضوع الذى يتمثل فيه هذه
 الرأى .. يطلق عليه : الواقع .

(ب) القاعدة الثانية :

ان الحقيقة ، هي .. تطابق بين تقرير حالة مجردة ، مع رأى
 قاطع ، يئدى اليه البحث الى ما لا نهاية ، بهدف الوصول به على

* المترجم : وقد نرى ترجمتها عربيا الى : « النظرية العرنية »
 التى تعنى أن الشيء يدل على نفسه أو على غيره من الأشياء ، بما
 تعزیه هذه الدلالة من خلال علاقة سببية ، أو طبيعية كقولنا
 أن السحاب دلالة على توقع المطر ، أو أن السحاب يعنى توقع
 المطر ، وتدخل ضمن هذه النظرية ، نظرية الرموز - وان تميزت
 بذاتها - وهو نرمر لشيء بشيء آخر .

يقين علمي .. وهذه التطابق ، قد يتمحق لهذا التقرير المجرد ،
بالاعتراف بما قد يكتنفه من الخطأ ، أو الانحراف ، وذلك عنصر
أساسي في « الحقيقة » .

وهذا التعريف الثاني للقاعدة الثانية (ب) أوضح ، وأدق ،
من تعريف القاعدة الأولى (أ) فقد ثار الجدل حول القاعدة (١)
على النحو ما يتضح من الكتاب الذي صدر لبيرس عن « كيف نجعل
أفكارنا واضحة ؟ » فيما يتعلق بالمقصود « بالواقع » - وليس
الحقيقة - ومن ثم فإن فكرة الرأي الذي يتحتم أن يسلم به في
النهاية ، جميع من يتحرونه ، وإن كانت تلعب دورا في تحليل نظرية
الحقيقة ، إلا أن أهميتها تفوق ذلك ، لأنها تساعد في وضع معيار
واضح لها نعتابه بموضوع « الواقع » .

ذلك أن « بيرس » عندما أشار الى الرأي الذي يتحتم التسليم
به ، قصد أن يوضح فقط ، أنه أمر محقق الوقوع لا مبدل الى دفعه ،
فهو - من ثم - لم يقصد مما قاله ، شيئا أكثر غموضا ، وأشد
خلطا من قوله ان الاقتراع على أحد وجهي العملة ، هو تصنيف للواقع
بين وجهين ، أحدهما « هو الحقيقة المؤكدة » ، ثم أضاف ، اننا حتى
لو تجاوزنا الى « فرض تعسفي .. ثم حظى بقبول جماعي » من
الجنس البشري بأسره ، فلا بد ان يستمر البحث « الى أبعد مدى
ممكن » ولو على يد جنس آخر من الباحثين « سيصابون حتما في
النهاية الى الرأي الحق الذي يغشونه » .

على أن « بيرس » لم يندفع - كما ينبغي بعد - الى حد الادعاء
بأن الرأي الحق من حيث يجب أن يكون ، هو بالضرورة ، ما يحظى
بالموافقة الاجتماعية ، لدى جميع من تحرونه ولو كانوا من جنس آخر ،
لأنه ليس من الحتم ، لكي نتفهم ما نزيهه بالرأي الحق ، بأنه
الرأي الذي سوف يوافق عليه هؤلاء الذين يتحرونه ، بينهم هو -
عند بيرس - الرأي الذي كان يجب أن يوافقوا عليه ، وثمة فارق هام
(٩ - من الفلسفة)

بين القول بأن شيئاً « ينزوف » يحدث ، والقول بأن شيئاً « كان يجب » أن يحدث (٢) .

ثم أنه ليس ما يمنع من الاعتقاد بأن الاقتراح على أحد وجهي العملة ، يمكن أن ينتهي الى النصف مما هو أكثر من الواقع . . مع ادراكى لما أعنيه باعتقادى بهذه الحقيقة ، بغير حاجة الى مغامرة من أجل بطولة زائفة ، أكرس لها حياتى ، لتحقيق هذه النتيجة المحتملة .

ولعلنا نلاحظ في هذا الصدد ، أن رؤيتنا عن القاعدتين سالفتي الذكر ، باعتبار أنهما يتضمنان بصفة أساسية ونهائية فكرة « بيرس » عن « الحقيقة » ، هي مسألة ، ما تزال محل نظر ، فإسنادها لك ما يملكه « بيرس » في هذا الفرض ، وليس لنا - من ناحية أخرى - أن نتصدى لتخطئته .

وقد سبق أن ورد فيها كتب من الدراسات عن « بيرس » ، ما أثار الانتباه الشديد ، وخاصة ازاء تعاضد الاهتمام بأفكاره التى ذاعت في العشرينيات من هذا القرن ، والتى تضمنها بصورة مركزة ، كتاب م . ر . كوهين في « الحظ . . والحب . . والمنطق » (١٩٢٣) وكانت في ذلك الوقت ، مدخلا كمادة هامة لدى القراء ، ما لبثت أن اكتسبت تدريجيا ، اطارا « لمذهب قائم » (٢) ، هذا الى أن « ديوى » في كتابه الذى صدر له سنة ١٩٣٩ في « المنطق ونظرية التحقيق » أغسح له مكانا هاما ، لهذه الآراء ذاتها ، دليلا على اعترافه ، بأهميتها ، وتأيدها لها ، بالنظر الى ما كان لها من وقع طيب لدينه (٤) .

على أنه من المهم ، أن نلاحظ ، أنه بينما قدم ويليام جيمس ، دراسة مستفيضة عن « بيرس » كمؤسس للمذهب « البراجماتى » فإنه مع ذلك ، لم يتناول فيها ، إلا آراءه عن فلسفة « المعنى » ، لأنها هى التى أثارت اهتمامه ، وليست نظرية « الحقيقة » ولأنه لم يكن لديه الا القليل مما يمكن أن يقوله عن هذه النظرية الأخيرة

(وهو فعلا لم يكن لديه ما يقوله عن « الحقيقة » في أكثر دراساته المعروفة عن آراء « بيرس » .. ولو أنه - أي جيمس - في تقديره الخاص « الحقيقة » بمفهومها لديه ، في ضوء النظرية البراجماتية) ورغم أنه كثيرا ما كان يشير في هذا الصدد الى شيلر والى ديوى الا أنه مع ذلك لفت النظر - على الاقل - بصورة أقوى ، الى عقيدة « بيرس » عن الحقيقة (٥) .

ووم أن « بيرس » لم يكن قد توصل خلال حياته فعلا ، ودون شك ، الى وضع نظرية محددة (للحقيقة) فلم يثر ذلك انتباه أحد ، لان شهرته التي اشتهر بها كمؤسس للمذهب البراجماتى (حوالى ١٩٠٥) كانت فيها أظن ، من بين الاسباب الاخرى التي استشعر في جانب منها ، مدى الاختلاف بين نظريته عن « الحقيقة » والنظريات التي ، تعمق فيها كل من جيمس وشيلر ، ولذلك فاني - مع شيء من التحفظ - سأفترض بصفة عامة ، ان ثمة نظرية متكاملة « للحقيقة » يمكن أن تنسب الى « بيرس » ، وتتمثل في القاعدتين (أ) و (ب) .

على أننا نستشعر ، بعض الاقتناع بما لم ينشر من المخطوطات التي تدور بافاضة ، عن أفكاره ، والتي تتسق غالبا مع القاعدتين المذكورتين ، بل وتتطابق معها تماما - في بعض الاحيان لفظا ومعنى . وعلى أية حال ، فان ارتكاز النظرية على القاعدتين سألفتى الذكر ، أساسى ، وهام ، بالنسبة لما تقتضيه مناقشتها - بمعنى أو بغير حق - كمنظريّة تحمل اسم بيرس .. وعلى هذا فانا ننتقل من مرحلة تحقيق ما جاء به مؤلفوها على النحو الذى قدمناه ، الى مناقشة ذلك المضمون .

(٢)

فقد وجه ثلاثة من أعظم الفلاسفة ، نكدهم العنيف ، للقاعدتين (أ) و (ب) وهؤلاء هم راسل وآير وكوين .

ويركز راسل في نقده ، على عدد من الاعتراضات (٦) تتعلق بالقاعدة الأولى (أ) والتي تناولت - فيما أعلم - الى حد بعيد ، ما ذكره « ديوى » عن هذه القاعدة في كتابه عن « المنطق » وليس النص الاصلى لمقال « بيرس » .

وقد عبر « راسل » عن ضيقه - مشاركا في ذلك العديد من القراء ... بفكرة الرأى الحتمى ، الذى « يتحتم » الموافقة عليه (وان كنا نعتزف سلفا ، بأنه ليس ثمة احساس بالضيق لما يقوله بيرس حول حتمية الموافقة على الرأى) كما أنه لم يكن مرتادا لعبارة « فى النهاية » التى وردت على لسان بيرس فى قوله ان ثمة رأيا مسرف « يوافق عليه فى النهاية » جديع من يتحرونه « فهمس » يلاحظ أنه اذا كان المقصود « بالنهاية » المفهوم الزمنى لها ، عندئذ ستتوقف مسرفة « الحقيقة » على رأى آخر رجل سيظل على قيد الحياة ، حتى الدقائق الاخيرة من حياة العالم ، عندما تتحول الارض الى صقيع لا يحتمله الاحياء .

لكن « راسل » يرى من الافضل ، أن يفسر ما دار فى فكر « بيرس » كسلسلة من الافكار المتوازنة مع سلسلة رقمية مثل : $1/2$ ، $2/3$ ، $3/4$ ، وهكذا الى أن تنتهى الى حد معين وكل رقم يختلف عن سابقه ، بفارق أقل من فارق الرقم الاسبق فى السلسلة (٧) (وهو ما قد يثير التساؤل كما سنرى) كما وصف « راسل » فكرة « الاعتراف بالخطأ كاساس للحقيقة » بأنها فكرة غريبة ، ثم أبدى تعجبه للسبب الذى جعل « بيرس » يعتقد دائما بأن ثمة رأيا قاطعا ، لابد أن يتجه اليه البحث ، كى يتولد منه اليقين ، ثم تساءل معقبا ، هل هذا تعبير تجريبي ؟ أم هو تفاؤل بغير اساس ؟

أما « كوين » فيرى أن القاعدة (أ) قاعدة خاطئة لاسباب عديدة ... تتوزع سائتين منها بصفة خاصة ، فتدور أولهما فى تساؤل « افتراض وجود « رأى قاطع » أو نظرية وحيدة تبلغ حد اليقين ، كاتيجيات للتطبيق المتواصل للمنهج العلمى (٩) . أما

الثانية ، فيتركز في تعليقه بقوله «ان ثمة استخداما خاطئا للقياس الرقعى عند الكلام عن حدود للنظريات ، طالما أن فكرة الحدود هذه ، تعتمد على ما هو « أقرب من » والذي تعرف به الأرقام ، وليس النظريات » .

ويكرر « آير » اعتراضا آخر من اعتراضات راسل (١٠) في قوله : أن هناك حالات خاصة كثيرة منها لا يهم أصحابها أن يبلغوا الى حد اليقين ، فيها صدقا أو كذبا ، ولا يسمعون مطلقا الى تسجيلاتها ، مثل : عدد الحبوب ، أو رمال الشاطئ ، أو - كما الملح راسل - شريحة اللحم التي تقدم له في الفطور . ذلك انه فيما يتعلق بمثل هذه التساؤلات ، عن الحقائق اليقينية ، يبدو أن تعريف « بيرس » للحقيقة لا ينطبق عليها « لانه من الصعب أن يفترض في العصور العلمية منذ آلاف السنين ، أن تكون كل حالة خاصة قد سجلت تسجيلا تاريخيا كاملا » . ويتساءل آير كذلك عن افتراض وجود بحث متواصل عن الرأي الذي ينتهي اليه « البحث المتواصل » . وأكثر من ذلك غانه يثير صعوبة أخرى في هذا الطريق ، لانه من البلاهة ، أن نعتقد بأنه ليس ثمة أشياء حقيقية ، وقوانين يمكن أن تفلت من كشف العلم لها ، حتى مع الافتراض بأن البحث سيستمر الى ما لا نهاية ، لانه لو كان هناك ما يمكن أن يعرف ، « فمن المحتمل » أن يصبح معروفًا أو أنك سمعت « باحتمال » اتخاذ الاجراء اللازم لاكتشافه ، ثم يظل هكذا الى الابد » (١١) .

وقد أثارت هذه الاعتراضات المختلفة ، نوعين من التساؤلات ، وان كانت - رغم تمايزها - لا ينفصل أحدها عن الآخر ، وخاصة فيما يتعلق بآراء « بيرس » عن « الحقيقة » .

أما النوع الاول من هذه التساؤلات ، فيتناول مقاصد « بيرس » الحقيقية ، مع التمييز - ان كان ذلك ممكنا - بين بعض الفروض الفلسفية ، والقناعات التي استند اليها ، وكان لها أثرها في أقواله ، فضلا عن مشكلة تحديد ما قاله على وجه الدقة ، والمعنى الذي يقصده منه .

وقبل أن أعود الى مناقشة الاخطاء ، التي أعتقد أن الانتقادات السابقة ، قد وقعت فيها أرى أن أعرض فيما يلي لملاحظتين ، لكل منهما ، اعتبارها بصدد هذه التساؤلات :

الملاحظة الاولى : أن أرى كل من « راسل » و « كوين » في القاعدة الثانية (ب) أنها اذا تستوجب أن ينتهى البحث العلمى ، الى يقين .. فإن الافكار والنظريات تندرج في سلسلة كتسلسل الارقام التى تنتهى الى حد معين .. وبينما يتفق هذا الرأى ، مع ما يقوله « بيرس » الا أنها - فيما أعتقد - محل شك ، لانى لم أجد - في قليل أو كثير - ما ينبىء عن اصراره على هذه النقطة ، أو أنه قررها لنا هكذا .. وان كنت أظن أن ما كان يدور في خاطره ، لم يقصد به تسلسل الافكار ، على نحو ما يجرى به تسلسل الارقام ، الى أن ينتهى عند حد .. وانما كان قصده في استمرارية التحرى النشط ، وفي البحث المتواصل ، على الصورة التى تتتابع بها الارقام في تسلسلها ، الى حد معين - ان يقيم الدليل على فكرة أكثر تحديدا ، وأشد وضوحا (أى ذات تعريف محدد ، سواء أكانت صادقة أم زائفة) ذلك أن البحث « الى مالا نهاية » - كما يقول - في القاعدة (ب) لا بد وأن يبلغ باليقين العلمى الى « رأى قاطع » وفي نفس الوقت يقول أنه « تقرير مجرد » (وليس تسلسلا من الافكار والنظريات) ذلك الذى يتطابق مع « الرأى القاطع » وأن « البحث الى مالا نهاية » الذى نصل به الى يقين ، يتمثل في التقرير المجرد (وهو اليقين الذى تثبتنا منه) هو الذى يوصلنا بدوره الى الرأى القاطع .. وباختصار ، هو « تحقيق » يضم صورا دقيقة ومعقدة ، للنشاط موضوع البحث ، والذي يسهم فيه هؤلاء الذين يقومون به لجهد دائم ، متواصل .

ويؤكد « بيرس » على هذا المعنى ، في إشارة موجزة - قبل أن يتناول شرح القاعدة (ب) - فيقول : « اننا حين نطرح قرنا مجردا ، فإن استجلاء الحقيقة فيه ، يعتمد على « أن افترضنا ، لا يعنى أنه

حقيقى على وجه الدقة « ولكننا ؛ نأمل - مع تقديم العلم - « أن يتضاءل احتمال الخطأ الى أبعد حد ، كما إذا حدث على سبيل المثال ، أن وقع خطأ فى الرقم : ٥٩ (٤١) ٣ ، فإن القيمة المقدرة لـ (س) ستتضاءل الى ما لا نهاية ، طالما سمح بذلك تداعى الارقام ، حسابيا الى أصغر وحدة رقمية « ثم يضيف قائلا : « ان الوحدة التى اطلقت عليها حرف (س) هى الرأى القاطع ، الذى لا يمكن لى تعبير رقمى ، أن يكون صحيحا تماما بالقياس له » .

وقد فهمت من طرح فكرة استمرار « الحساب » الرقمى ، أنه مع استمرار التحقيق الذى يتعلق ببعض الفروض الافتتاحية المطروحة ، لابد وأن يتضاءل الخطأ فيها الى ما لا نهاية ، وأن كان ذلك لا يعنى ، أن الآراء الفردية ، أو أن النظريات جميعها يمكن أن ينتظمها ، تسلسل رقمى ينتهى الى حد معين .

الملاحظة الثانية : أن « راسل » ظن أن السؤال الرئيسى الذى تجب اثارته ، بالنسبة للقاعدة (ب) يتعلق بافتراض أن التحرى أو البحث سيستمر الى ما لا نهاية ، الى أن ينتهى بموافقة نهائية ، والسؤال ، هو : هل هذا « اليقين » يقوم على أساس سليم ؟ بل قد نذهب الى أبعد من ذلك لنسأل : هل البحث الذى سيستمر الى ما لا نهاية ، لينتهى الى موافقة نهائية ، هل يخضع هو ذاته للبحث الى ما لا نهاية ، لكى ينتهى هو أيضا الى موافقة نهائية ؟ وبعبارة أخرى .. هل القاعدة (ب) فى نظرية « الحقيقة » سبرس .. قد عبرت عن نفسها بصدق ؟ .. وهنا لابد أن نوضح في ايجاز ، من حيث المبدأ ، أنه من الخطأ أن نتطلب فى نظرية « الحقيقة » أو فى تعريف لها ، أن تتوافر فيها الشروط التى تبررها ، أو التى يجب أن تدخل ضمن عناصرها الخاصة ، وذلك لأن أية نظرية « للحقيقة » أو أى تعريف لها ، لا يعنى أنها تعبر عن « يقين » (أو عن مضمون متيقن) بالمعنى الذى يجب أن توصف به أو تصاغ فيه الحقيقة (أو الزيف) .

ولنعد الآن ، الى اغتراض « راسل » .

ذلك من الواضح ، أننا لا نستطيع أن نعرف :

١ - أن أى بحث سيستمر الى الابد .

٢ - أن البحث الى مالا نهاية ، يمكن أن ينتهى الى موافقة
ذهائية أخيرة .

لكن « بيرس » آمن بكل من الفرضين (١) و (٢) سالف الذكر ،
وقدم لذلك أسبابه :

فهو يقول أنه لا مجال لعدم التسليم بالفرض الاول (١) .
كما أنه - اذا لم يغيب عن ذاكرتنا - من أبناء الجيل الذى عاصر القرن
التاسع عشر ، وهو القرن الذى انطلق خلاله ، عصر « التقدم » بينما
نعيش نحن في عصر القنبلة الذرية ، مما يجعلنا - الى حد ما - أقل
ثقة ، منه بالتطور الزاحف في عصرنا ، بأسبابه المادية الواضحة .

وقد اعتقد « بيرس » بأن الحياة الفكرية على الارض ، قد
لا تستمر الى مالا نهاية ، ولكنها حتى لو اختفت فان ثمة رغبة ،
في أن توجد الحياة الفكرية ، في أجزاء أخرى من العالم فضلا عن أن
الدعوة الى تحقيق الانطلاق الفكرى ، هى مطلب عالمى ، ولذلك كان
أهم سبب عملى دعاه الى وضع الفرض الثانى (٢) ، هو استناده
الى تاريخ العلم باعتبار أنه - أى تاريخ العلم - يتناول بوضوح ،
عرض الانجاه التدريجى المضطرد ، للوصول الى موافقة منهجية ،
يلا يقبل ، أو يرفض من المعتقدات .

وحين نتحدث عن تعاضد الفكر العلمى ، فإننا نقصد بكلمة
« تعاضد » ما ينعكس على معناها من الخصائص التى تنتظم
المعتقدات من خلالها في وحدة منطقية وشمولية ، ولذلك فان الازمات
التي مرت بها النظرية العلمية ، حسب شرحه لها ، ترجع - فيما
اعتقد - الى ما تعرضت له منذ نشأتها في التطبيق العلمى ، من
الصياغات الفضفاضة ، الواسعة . ذلك أن الثورات العلمية ، ظهرت

من خلال ، الانطلاقات الكبرى التي انبثقت من المصداق الاولية للعلوم التي كشفت عن جذورها وأصلاتها ، وأتاح لنا الفرصة في التصدي لاستيعابها ، واكتشاف قيمتها بقدر ما أمكن لنا ذلك .

ويعترف « بيرس » بأن ثمة افتراضا ، فحواه ، أن عددا من الاسئلة ، سيتزايد ، مع تزايد المعرفة ، وسيتزايد معها عدد الاجابات ، أيضا ، وهذا - كما يقول - يرجع الى أن الاسلوب الذي يتم به اعطاء الاجابات ، سيصبح أشد فعالية ، وأكثر دقة ، أما بالنسبة لعدم الترابط الواضح في القاعدتين (أ) و (ب) يقول « بيرس » معقبا ، ان بعض الاسئلة لن تجد لها اجابات مطلقا بينما توجد بعض الآراء ، تبدو « الحقيقية » فيها واضحة من الاصل ، ولذلك فهي تكتسب الموافقة النهائية عليها بصورة تنفائية (١٢) .

على أن اصرار « بيرس » على الفرضين سالف الذكر (رقم ١ و ٢) يرجع الى قناعته ، بالتطور الكوني ، ميتافيزيقيا ، وباضطراد التقدم المستمر للفعال للعالم ، وباعلاء سيادة القانون ومنطق العقل . الا أنه بالإضافة الى ذلك ، كان ثمة شكل من أشكال التعليل المنطقي كان أوضح أثر في التمثل بالرياضيات (وخاصة في نظرية الخطأ) وكان لها تأثيرها العميق لدى « بيرس » كما كان لها أهميتها الجوهرية في تفهيم فكرته عن البحث الى مالا نهاية ، والرأي القاطع (١٣) .

ولاشك أيضا في أن الفكرة ، تتميز بمضمونها الرياضي عنده ، بالنسبة لرؤيته للفكر الكوني ، وقد أشار « بيرس » مرة الى هذا النمط من « التحليل المنطقي » وقدرته العجيبة على تصحيح نفسه « وهي قدرة » يتميز بها كل علم « وذلك أن عملية التصحيح الذاتي ، تعتبر جوهر التعليل المنطقي ، باعتبارها على حد قوله :

« واحدة من أعظم الملامح العجيبة للتعليل ، ومن أهم الادوات الفلسفية في فقه العلوم ، وبالذات ، لان التعليل المنطقي يهدف الى تصحيح نفسه »

(٣)

أشرنا فيما تقدم الى بعض الاعتبارات العلمية ، والفلسفية ،
التي بشر بها « بيرس » ، تأييدا لقاعدتيه (أ) و (ب) ، وغيرهما
من المعايير المماثلة ، والتي ذكرها عن « الحقيقة » . وكل ذلك
معروف لدى قرائه ، ولا يحتاج الى مزيد من الايضاح . . . وانما
يبقى - فيما اعتقد - أن نشير الى أن ما تناوله - باستثناء بعض
الصفحات السابقة - يعتبر الى حد ما - ردا على الاعتراضات التي
أثارها كل من « راسل » و « كوين » و « آير » .

على أنه لا يفوتنا أن نقرر أن ما سئناوله فيما بعد ، ليس
دفاعا عن نظرية « بيرس » على الاطلاق ، ذلك أن اقتناعه بأننا
نعيش في عالم متطور ، وأن ثمة فكريا مستنيرا . . . « سيحدثم » على
الذين يتحرونه أن يوافقوا عليه في النهاية ، هذا الاقتناع يرتبط
ارتباطا وثيقا بنظريته عن « الحقيقة » على النحو الذي
تصورها به .

وصحيح أن هذه الآراء ، تساعد في تفسير السبب الذي من
أجله ، ضاع « بيرس » آراؤه عن « الحقيقة » في قاعدتيه (أ) و (ب)
وأنها توضح ما اكتشفتها من الغموض ، إلا أن من الخطأ الفادح ،
أن نفترض (على نحو ما فعل كل من راسل وكوين وآير) وغيرهم
أن القاعدة الاولى (أ) والقاعدة الثانية (ب) تشترطان في الرأي
(أو في اليقين) شروطا يجب استيفاؤها لكي يوصف بأنه « حقيقي »
بينما لم تقل أي من القاعدتين ، أن الرأي - لكي يكون حقيقيا - يجب
بالضرورة « أن يوافق عليه في النهاية » ، جميع من يتحرونه « وأن
يكون « رأيا قاطعا » بعد « بحث . . الى ما لا نهاية » وانما بينت
القاعدتان ، ماذا « نعني » بقولنا أن رأيا ما ، يعتبر حقيقيا
والشروط التي يجب توافرها ، لكي نفسرها تعنيه بالرأي الحقيقي ،
حين نضفه بهذه الصفة .

وفي ذلك ، يجب أن نلاحظ farkا هاما ، يتضح من هذا المثال :
 كما اذا قلت أن السماء تسقط ثلجا ، ورأيت أنها فعلا كذلك ، ثم
 استقر رأيي على أنها « تسقط ثلجا » فان رأيي هذا يوصف بأنه
 حقيقي ، دون أن يكون في قصدي ، أن أرجع هذا الوصف ، الى رأي
 قاطع ، أو بناء على تحرى الى مالا نهائية ، اذ طالما لم يحدث تحصر
 في المثال الذي ضربناه ، ولم يحدث قطع بالرأي فيه ، ولو أخذنا
 بالنقد سالف الذكر ، لانتبهينا الى نتيجة شاذة ، لاننا لو قلنا أن
 الرأي (في المثال المذكور) لم يبين على أى تحرى ، فانه اما زائف ،
 واما لا هو حقيقي ، ولا هو زائف .. وهذا هراء ..

كما أنني لا أقصد في الواقع ، أن يكون الرأي ، خاضعا للتحرى
 الى مالا نهائية ، وهنا يكون « راسل » و « أير » على حق فيما ذكراه
 حول هذه النقطة ، لان هناك فعلا ، حالات خاصة عديدة ، متيقنة ،
 لن يدركها الحصر ، ومع ذلك ليست بحاجة الى أى تحرى أو بحث
 يوصلنا الى « رأي نهائي » ، وانما المسألة بالنسبة « ليرس » هي
 أن ما يقصده « بحقيقة الرأي » (كما في مثال : السماء تسقط ثلجا)
 هو ما يتمثل فيه ، ويتأكد ثبوته ، اذ ما أخضعناه للتحرى الى
 مالا نهائية على نحو ما نعنيه ، بقولنا مثلا أن عددا من التوقعات ،
 يوصف بصفة معينة ، أو حالات عديدة منها ، توصف بالحقيقة من
 الرأي فيها .

وأعتقد أن بيرس كان يتبع - لايضاح معنى الحقيقة - نفس
 الطريقة التي أوصي باتباعها في أية قضية عامة (وذلك ظاهر في
 بحثه : كيف نجعل أفكارنا واضحة ؟) فلو كان المعنى الذي نقصده
 بكلمة (صعب) « الا نجابه بالعديد من المسائل » فاننا نستطيع
 أن نترجم ذلك ، ونشرحه في قوائنا : أن .. س .. قضية صعبة ، على
 النحو التالي :

لو رمزنا للتجربة التي نجرى بها الاختبار بالرمز
 ولعملية الاختبار .. بالرمز

والنتيجة العامة

ن

(حيث لا تتعرض س لعديد من المسائل في الاختبارات المتكررة)

وعلى ذلك تطرح القضية كما يلي :

– ان (س) قضية صعبة ، بمعنى أنه اذا سارت العملية القياسية في (ت) و (خ) ومن ثم في (ن) (بينما س لم تتعرض لأي اختبار) فان معايير التفسير الحقيقية عند « بيرس » ستنتهي الى التوافق بين أشياء متميزة .

فالقول بأن (س) حقيقة (حيث تمثل ٠٠ س رأيا أو مضمونا) فذلك يعني أنه ، اذا كانت (ت) (التي رمزنا بها لشروط التحري عن (س) ٠٠) و (خ) – (والتي رمزنا بها لعملية التحري الى مالا نهاية – (س) ٠٠) اذن تكون النتيجة : (ن) ٠٠ وذلك (تعبيرا عن الموافقة الحتمية على (س) من جميع من التزموا بـ (خ) .

و يمكننا أن نصل الى هذا الجزء الاخير من القضية بطريق آخر ، طرحه « بيرس » وهو : – اذا كانت (ت) و (خ) انتهت الى موافقة عدد يقرب من الاجماع على (س) ، فقد بلغ عدد غير الموافقين الى ما يقرب من الصفر (١٤) .

ويجب أن نلاحظ هنا أننا لم نقل أن (س) حقيقة ، وانما نقول أن عدد الباحثين الموافقين عليها ، يتزايد مع مواصلة البحث ، الى مالا نهاية ، بينما يتضاءل عدد غير الموافقين ٠٠ وذلك أننا لسنا بحاجة الى مثل هذا البحث ، وحتى لو استمر ، فانه – أى البحث – لا يجعل من (س) حقيقة (وبنفس المنطق لان عملية الاختبار لـ (س) لا تجعل من (س) صعبة) وعلى ذلك فان كل ما يمكننا قوله ، هو ان التوصيف المشروط سالف الذكر ، يجعل ما ذهبه ، صريحا ، عندما نخضع صفة الحقيقة على جانب من (س) .

وهذا التصدي لاسلوب « بيرس » في شرحه لمعنى الحقيقة ، يوضح لنا أيضا ، كيف أن فكرة « الاحتمال » ونظريته عن المعاني

أو الرموز ، فيما تضمنته من الاحالة للمستقبل ، كان لهما دور بارز في تعريف « بيرس » للحقيقة .

ذلك أن (ن) ترمز الى واقع احصائي ، يتناول توزيع عدد من حالات الموافقة ، وعدم الموافقة في الابحاث التي تهدف الى حد معين (وهذا التوزيع يشبهه عند بيرس ، الاقتراع على وجهى العملة ، الذى ينتهى الى تصنيف الواقع بين وجهين ، على نحو ما أشرنا اليه في البند ٢) .

وعلى ذلك ، فان معنى قولنا : « أن س . . حقيقة » يتضمن اشارة الى هذه النتيجة المقبلة (لحالات التأييد التى لا يحصى عددها) « والتى يتحتتم أن يوافق عليها في النهاية ، جميع من يتحرونها » .

ويقتضينا ذلك اذن ، أن نلاحظ ، الفوارق التى نصوغها في التساؤلات الثلاثة التالية :

(أ) لماذا يخال في ظننا ، أن اليقين بشيء ما . . هو حقيقة ؟ . . ويقول « بيرس » في هذا الصدد ، أننا نظن أن اليقين ، حقيقة ، اذا لم يكن لدينا سبب للشك فيه . . أو اذا اقتنعنا به . . أو ظهر لنا أنه « غير قابل للشك » . . وثمة سبب آخر . . هو أن اليقين ، كبدية ، أو كعادة في التعامل المنطقي ، يقودنا (بعيدا كما نعلم) الى نتائج مقنعة طالما لم تترتب عليه ، أو تقابله نتائج أخرى غير مقنعة .

(ب) من أين لنا أن نعلم ، أن يقيننا بشيء ما ، يعتبر حقيقة ؟ . . وهنا نعددا لاختبارات ، والاستنتاجات ، في ضوء ما يرشدنا اليه احتمال الخطأ من ناحية اننا قد لا نعرف تماما ، ان يقيننا بشيء ، هو حقيقة (١٥) . . وقد يكون لدينا من الاسباب النقصية ما يحمِلنا على الاعتقاد بأن بعضه أو معظمه ، حقيقى .

(ج) ما الذى نعنيه ، حين نخلع صفة الحقيقة على حالة يقينية ؟

ولاحظ أن كلا من « راسل » وكوين (وآير) ، في النقد الذي وجهوه الى تعريف « بيرس » للحقيقة ، رأوا أن يعالجوا مضمون التساؤل الحالى (ج) مع موضوع التساؤل السابق في (ب) باعتبار أنهما يشكلان موضوعا واحدا ، بالنسبة لتعريف « بيرس » لمعنى الحقيقة (ولما انى لم أستطع أن أجد مبررا لذلك) بحجة أن موضوع التساؤل الحالى ، تابع أساسا من سابقه (ب) ويعتمد عليه ، فهم يتساءلون بدورهم ، كيف يمكن أن نعرف الحقيقة على ذلك النحو الذى عرفها به « بيرس » ؟ أو كيف يمكن لنا أن نتوثق من صدق ما نثبتها ؟

ونظرا لان « بيرس » يعرف الحقيقة في اطار تساؤلنا الحالى : (ج) كمضمون يتمثل في رأى قاطع ، انتهى اليه التحرى - الى ما لا نهاية ، فهم قد عارضوا في امكان قبول ذلك لان التحرى (أو البحث) الحالى لن يكون في الواقع بلا نهاية ، ولن يصل الى رأى قاطع .

وهذا التساؤل الواقعى ، حول كيفية الوصول الى معرفة مثل هذه الحقائق ، اذا كان ثمة شيء ينتمى الى تساؤلنا في (ب) ولكنه مع ذلك لا يشكل أية صعوبة جازمة بالنسبة لما ناقشه « بيرس » في اطار تساؤلنا الحالى في (ج) بل انه هو نفسه حرص على أن يظل هذا التمييز بينهما ظاهرا ، فكتب يقول :

« أنا لم أقطع بها لا يقبل الشك ، بأن البقن الذى يصل اليه أى شخص .. لا يصل اليه الا اذا قام بتحقيقات متواصلة كافية ، وانما أقول أن ذلك وحده هو ما أطلق عليه : الحقيقة ، ولا أستطيع أن أعرف - بما لا يقبل الشك - حقيقة أخرى » (١٦) .

ومن الطريف أن تخريجاته ، فشلت في التمييز بين ما ذكرناه في (ب) وما ذكرناه في (ج) وذلك ان سائر الفلاسفة ، هم الذين أشاروا فعلا في مناسبات أخرى الى أن « معنى » الحقيقة ، شيء .. واكتشافها ، شيء آخر ..

(٤)

كان « ديوى » على حق فيما لاحظته من أهمية القاعدتين (أ) ،
 و (ب) ، كمضمون أساسي لنظرية « بيرس » عن « الحقيقة » ، إلا
 أن هناك صياغات أخرى لها نفس القدر من الأهمية ، وإن لم تخل
 من الغموض . وكثير من هذه الصياغات ، قد أخذ مكانه - حيث
 يبدو أن « بيرس » كان يحدد لكل شيء مكانه - في نظريته عن
 المعنى * . ثم أنه أخيرا ، عبر عن أسفه لأنه في مقالاته الشهيرة
 التي نشرها عامى ١٨٧٧ و ١٨٧٨ ، أغفل مناقشة نظرية الدلالات
 و « البراجماتية » كمنهج للتفسير (١٧) .

وها نحن أولاء ، قد وجدنا تغيرا - وإن لم يكن كبيرا - في تفسير
 معنى الحقيقة ، لمسئله بصورة أكبر في عرض العمليات الخاصة
 بالتحليل ، والأفكار التي عبر بها عن ذلك المعنى . وفي صياغة أخرى
 لمجموعة الأوصاف الفكرية ، والعمليات التي وردت في المثال
 التوضيحي ، والتي رمزنا لها خلاله ، بالحروف : (ت) و (خ) و (ن) .
 وقد أشرنا إليه فيما تقدم ، فإن بيرس - فيما يبدو - قد زاد من
 اهتمامه بتوضيح الحقيقة ، كوظيفة من نوع خاص للمعنى
 (أو الاستدلال بها) والشروط اللازم توافرها في أى عمل تفسيري .

وعندما يعالج « بيرس » معنى الحقيقة ، في نظريته عن
 الدلالات ، يحدد الدور الذى تؤديه « القضايا » في هذا الضدد ، لأن
 الحقيقة - كما يقول - تنتمى « على وجه التخصيص الى القضايا »
 فالقضايا ، دلالات بالغة الدقة لذلك « النوع من المعنى الذى يحمل

* المترجم : ويتداخل المعنى بالرمز ، في النظرية الخاصة بكل
 منهما ، وإن كانت نظرية المعنى أو النظرية الاستدلالية -
 أوسع شمولاً ، لما تنطوى عليه من دلالات للعلاقات السببية أو
 الطبيعية : كقولنا أن تجمع السحب ، يعنى احتمال « أو دلالة » أو
 « علامة على احتمال سقوط المطر » .

دلالة معلومة « مديونة و » يوحى بما يشير الى « أو يتعلق » بشيء
يبدو ككيان واقعى « (١٨) ، ونا كل دلالة لمعنى من المعانى ، انما
هى تعبير عن « شيء يبدو لاى شخص ، كشيء قائم أو طاقة » ثم
« تنطلق » هذه الدلالة لترسم في ذهن ذلك الشخص « دلالة أخرى
يسمىها « بيرس » ، معامل التفسير (١٩) » .

فالقضية اذن تعتبر بمثابة ، دليل بيانى ، ويعادل ، الجملة
اللغوية ، في الصيغة التقريرية .. حيث تتضح الوظيفة التقريرية
للقضية ، اذ عرفنا أنها تتكون من مبتدأ ، وخبر ، وأن « للمبتدأ ..
معنى (أو دلالة) » وللخبر .. معنى (أو دلالة) وأن القضية تدل
على ما يحمله الخبر من دلالة ، تدل - بدورها - على الدلالة التى
يتضمنها المبتدأ ، فاذا كانت القضية هكذا .. فهى .. حقيقة « (٢٠)
وعلى ذلك تكون القضية في جملتها « دلالة تشير على حدة الى
مدلولها » ، ومن ثم فان المعامل التفسيرى للقضية ، هو ما يتمثل
لعقل ، ويتقرر « فيما يعبر به عن القضية باعتبارها المؤشر
الاصلى ، للموضوع الفعلى .. ذلك لان المؤشر .. يشير الى وجود
موضوعه » .

والفرض الحقيقى ، هو الفرض الذى يتمثل فيما يفسر به
(وكذلك المؤشر) من الموضوعات الحقيقية ، على ذلك النحو الذى
يعبر عنها ، ويثبت « بيرس » هذه النقطة في حماس قائلاً « الحقيقة
هى التطابق الذى يتمثل في موضوعها .. موضوعها .. موضوعها ..
تذكروا ذلك جيداً » .

وطالما أن الدلالة ، تفسر ، بالدلالة ، ومعامل التفسير لاى
دلالة ، هو دلالة أخرى لنفس الموضوع ، فان معامل التفسير للفرض ،
يعتبر - بدوره - فرضاً آخر .. والفرض الحقيقى ، هو الذى يكون
« كل تفسير له ، حقيقياً » .. ثم أن أى استنتاج ضرورى لفرض
معين ، هو نفسه معامل التفسيرى .. وعن طريق هذه المعاملات
التفسيرية للفروض ، ونتائجها ، التى تكشف عنها التجربة

التحليلية ، يمكن قبول أو رفض هذا أو ذاك ، وبالتالي يمكن اكتشاف الحقيقة أو الزيف :

« ان المعامل التفسيري لاى فرض ، اذا كان حقيقيا ، لابد وأن يولد في تصورنا ، توقع فكرة ، ترتبط بمناسبة معينة ، فاذا وقعت ! المناسبة وتولدت فكرة أخرى مختلفة ، فرضت نفسها علينا ، كان ذلك هو الزيف الذى يلتبس به الفرض ، نتيجة اللبس في تفسير ما نتوقعه . والفرض الحقيقى (أو الصادق) هو الفرض الذى لا يتعرض يقيننا به لمثل هذا اللبس . » .

وهكذا تبدو الصورة للرأى الذى صاغه « بيرس » صياغة فجأة ، وغير ناضجة ، في منهج المعرفة ، والاتصال ، ووضعه داخل ثوب فضفاض ، ومهمل ، وسط ركام من الفروض ، وبين مجموعات أخرى من الفروض المقابلة ، لتقوم بدور المعامل التفسيري لها . وبذلك تكون الصورة المتميزة للفكر والبراهيات ، قد وضحت ، وما أثر به ، على منهجه ، في تفسير الفروض .

بيد أن الشرط الاساسي للمنهج ، هو أن يهكنا من أن نشترك ، بطريقة منهجية ، مثل هذه المعاملات التفسيرية ، على الصورة التى تحدث في تصورنا للاحكام ، والافكار ، التى تتعلق ببعض الخصائص المحددة والواضحة ، لان ذلك المنهج سيكون أساسيا ، في تقرير معنى الدلالات ، مع تقرير حقيقتها في نفس الوقت . وهذه المشتقات تنشأ « كأفكار » وصيغ ، « نتدبر من خلالها ، ما يجب أن نفعله ، لكى نحصل على ما نتصوره من المعرفة ، بمعنى الكلمة ، أو نحصل على ، الفرض » .

وبينما تبدو القيمة العملية للغاية المستهدفة ، من التفسيرات ، محدودة ، فانها من الناحية النظرية ، لن تؤدي الى التوضيح الكامل ، ذلك لانه ليس ثمة تحليل أخير ، أو تفسير نهائى ، بل وحتى ان كان هناك تفسير نهائى للدلالات الفرضية ، فإن نجده في (١٠ - فلسفة)

الفكر العلمى .. ولكن « بيرس » يعتقد بدوافعه الطيبة ، امكان تحقيق الاكتمال النهائى ، والترجمة الصادقة لكل الافكار .

وعلى ذلك يمكن القول ، بأن نظرية « الحقيقة » بمفهومها الذى تحددت به في القاعدتين (أ) و (ب) سالفى الذكر ، قد انضوت في كنف نظرية أوسع ، للمعانى أو الدلالات والتي بلغت أوجها المتصاعد ، وذلك فضلا عن أن « بيرس » ، استوحى دوافعه ، نحو اثبات نظريته عن « الحقيقة » من خلال المذهب البرجماتى ، وهكذا يتحرك خط أفكاره ، الى الخلف ، والى الامام ، أو ينطلق فيما يشبه الحلقة الدائرية للسباق .

وبينما ، أرى في نظرية « بيرس » ، ارهاصا لشكل من أشكال الفلاسفة الطبيعية ، فإن هناك بالتأكيد ، اتجاهات واضحة ، تمشي عنده ببذور لهذه الفلسفة .. بل أن القاعدتين (أ) و (ب) تعبران - كعنصرين لنظرية الحقيقة عند « بيرس » - فيما نتصوره للمفهوم العملى للفلسفة الطبيعية ، عن اتجاه نحو الرمزية ، مع ارهاصات بعيدة بمذهب المثالية .. وهنا يمكن أن ننتسب الى نوع من التقارب الشديد ، بين كل من « رويس » و « بيرس » (وقد لاحظ هو ذلك في إحدى المرات) دل على ارتباطهما الوثيق ، بالمذهب البراجماتى ، من ناحية ، وبالمثالية المطلقة لهجيل من ناحية أخرى . بل أن ثمة مايشير أيضا ، بالنقل عن مذهب « كانط » في مبادئه في التفسير ، والتي لا تنطلق في تطبيقها من منطلق التجربة على الاطلاق ، ثم أنه لا علاقة مطلقا بينهما ، سواء في نشأتها ، أو في وظيفتها ، وبين أى جزء محدد ، أو أى وجه من وجوه التجربة ، فضلا عن أنها تستقل بمنهجها المختلف ، تماما في التجربة الخاصة بأغراضها .

وبهذا المفهوم ، تعتبر نظرية الدلالات ، نظرية ترسندتالية في بنائها .

ولو راجعنا طريقة « بيرس » في تنظير « الحقيقة » ، سنجد -

فيما يبدو لنا - اشارة الى ذلك في الرسالة الرئيسية التي وردت في كتاب الاستاذ « جودج » (٢١) •

ولا أعتقد أن الصراع في هذه الحالة ، سيكون غير قابل للحل ، ازاء ما طالبت به رسالة « جودج » من بعض التصحيحات والتعديلات •• ورغم ذلك ، تبقى الريادة القيمة ، التي رادنا بها « بيرس » لفهم أفكاره ، واحتواء المشاكل التي نجمت عنها ، بسبب صعوبة فهمها ، أو ما أعوزها من لايضاح •

ويبقى بعد ذلك ، أن نقدر « لبيرس » ، فكرة المتوثب ، وقوة تخيله الشهيرة ، وثرأء نظريته الفلسفية ، ومقدرته الفذة النادرة •• لأنه وان لم يتم البناء المتكامل لقاعدة جديدة ، أو يحققه فهو على الأقل قد رأى في ذلك ، حتمية فرضها عليه القدر ، أسفرت عن ميزة ايجابية ، وأساس جوهري للحقيقة من خلال التحليل المنطقي المكثف ، ووضعها في صيغة عامة وشاملة •

وهذه - حقيقة - كانت مأساة « بيرس » الخاصة

الهوامش

* هذا البحث كان مخصصا لتوماس أ . جودج ، مع تعديلات أو إضافات قليلة ، لبعض فقرات ، لكي ينشر ضمن مجموعة أبحاث ، بجامعة توريننتو .

١ - وردت القاعدة (ب) كما ذكرتها ضمن باب « الحقيقة » في قاموس الفلسفة ، وعلم النفس .

٢ - يلاحظ أن عبارة بيرس « كان يجب » هامة جدا في أسلوب بيرس في المناقشة .

٣ - لكن عناصر المذهب في هذه الحالة ، تفتح الباب لكثير من الاسئلة الخ .

٤ - جون ديوى - المنطق .. نظرية التحقيق (نيويورك ١٩٥٨) .

٥ - ويليام جيهنس - البراجماتية (كمبردج - جامعة هارفارد - ١٩٧٥) (أو معنى الحقيقة) كمبردج ماسا شوستن - جامعة هارفارد ١٩٧٥) .

٦ - ديوى - المنطق الحديث - فلسفة جون ديوى (سكليب) مكتبة الفلسفة المعاصرة ، ايفانزتون وشيكاغو - جامعة الشمال الغربى ١٩٣٩ .

٧ - المرجع السابق .

٨ - كوين ، الكلمة ، والخبر .. (كمبردج - ماسا شوستن)

٩ - اعتراض كوين في هذا المجال ، ناقشه روبرت الكسندر بدقة وعناية .

١٠ - ج . اير - أصول المذهب البراجماتى (سان فرانسيسكو

- كاليفورنيا ، ١٩٦٨) .

١١ - المرجع السابق .

- ١٢ - جزء ٨ ص ٤٣ « من بين أسئلة لا عداد لها نكون قد وصلنا الى فكرة نهائية » .
- ١٣ - وهذه الموضوعات عولجت في كتابي - المعنى . والعقل
- ١٤ - وهذه النقاط ذوقشت بتفصيل أوفي في كتابي ، المعنى والعقل .
- ١٥ - جزء ١ ص ١٤١ « ثلاثة أشياء لا أمل في بلوغها » . .
- التأكد المطلق ، الكمال المطلق ، الشمولية المطلقة .
- ١٦ - خطاب الى السيدة/ ويلبي في ٢٨/١٢/١٨٠٩ - رسائل شارلس . بيرس الى الليدي ويلبي (نيوهافن ١٩٥٣) .
- ١٧ - لاحظ ذلك ، ماكس فيسك في مقال عن « الدليل على البراجماتية » (جامعة تورنتو) .
- ١٨ - وتجب ملاحظة أن الدلالات في الفرض ، غير المعاني بمفهومها اللغوي .
- ١٩ - أنظر أيضا ، جزء ١ ص ٥٦٤ .
- ٢٠ - أنظر فصل ٣ ص ٤٣٥ حيث شرح ذلك تحت عنوان « الفرض الاساسي في البراجماتية » .
- ٢١ - توماس جودج - فكر شارلس ساذنرز بيرس (تورنتو) جامعة تورنتو ١٩٥٠) .

بیرس .. ومعرفتنا للعقل

بقلم
ا. جيمس كرومي

أستاذ الفلسفة بجامعة سانت آن ، « بوانت دي ليجاليز » -
نوفاسكوتيا - كندا - قام قبل ذلك بالتدريس في جامعة
ساسكاتشوان ، وجامعة دلهي ، وكان قد أمضى سنوات دراسته
الجامعية والعليا ، بجامعة واترلو ، أونتاريو ، فيما عدا سنة
واحدة قضاها بجامعة مونترال .

* * *

في عام ١٨٦٨ ، كتب شارلس ساندروز بيرس ، عددا من المقالات التي نشرت له بجريدة « سبيكولاتيف فيلوسوفى » (١) • عرض فيها على نطاق واسع ، للمعرفة ، ودلل خلال مناقشته لها ، على نظريته في العقل ، وهى النظرية التى رفضها الفلاسفة المعاصرون من الناطقين بالانجليزية ، بصفة عامة ، وبالاخص هؤلاء الذين تناولوا يكتباتهم ما يسمى بفلسفة العقل •

ولقد كان من آثار هذه النظرة الى « العقل » والتي ترجح - فيما يبدو - الى شيء ، أكثر من أن يوصف بأنه نبت شيطانى ، في حديقة الفلسفية « الكانطية » هو « اننا لا قدرة لنا على الاستيطان ، وانما كل ما نعلمه عن ذواتنا ، أو عالمنا الداخلى ، ينشأ من البراهين الشرطية ، التى نقيمها على أساس معرفتنا للوقائع الخارجية » (٢) ومع ذلك لا يجب أن نخلط بين هذا الرأى ، وبين المذهب السلوكى ، والذى يرى أن معرفتنا لعالمنا الداخلى ، انما تنشأ فقط ، من ملاحظتنا للسلوك ، وهو وضع أضيق نطاقا مما ذهب اليه « بيرس » ، وذلك على الرغم من أن « بيرس » نفسه ، كان لا بد أن يوافق - طبعا - مع هؤلاء السلوكيين الذين ينكرون ، وجود ملكات خاصة بالاستيطان ، وانما كان سهووافق على أن ثمة حالات عديدة قد يستطيع الشخص أن يكون في وضع أفضل ، للحكم على حالته العقلية ، من الآخرين ، اللذين يعتمدون فقط على ملاحظة سلوكه في تكوين حكمهم عليه •

ذلك أن وجهة نظر بيرس ، تقوم على أساس القاعدة الاصولية للمعرفة السلوكية ، للوصول الى مثل هذا الحكم لانها ليست من الاحكام التى تتناول حالة الشخص الداخلة ، دون أن تبلغ درجة عالية من الوثوق بها ، بل ان مثل هذه الاحكام ، لا تتطلب نوعا خاصا من الوثوق ، الذى لا يهتم به الآخرون •

وواضح أن موقف « بيرس » ، على النحو الذى ذكرناه آنفا ،
يحمل على الأقل ، بعض الظلال من فلسفة « كانط » .

ذلك أن « كانط » يذكر أيضا . . أن تكون لدينا ملكة الاستكشاف ،
للعوض ، اخل عقولنا ، وهو في ذلك يصر على أن « تمثيلات حواسنا
الخارجية » لا « لا تشكل الاطار المادى الذى تشغل به عقولنا » (٣)
بل ان مادة المعرفة وكذلك مادة حواسنا الباطنية مستمدة « من
أشياء خارج ذواتنا (٤) وأن العقل لا يمكن أن يدرك ذاته الا اذا
انفعل بذاته » (٥) .

ومع ذلك ، فقد اعتاد فلاسفة القرن الماضى الناطقين بالانجليزية ،
عندما يتصدرون للبحث في العقل ، أن يعقلوا هذه الفكرة القيمة (٦)
التي أوحى بها « كانط » وشرحها « بيرس » واعتنقوا بدلا منها ،
بعض صوارى لفكرة أو اثنتين ، صاغهما « جيروم شافر » كمدخل
للعقل ، هما على التوالي : الشخصية الاولى . (أو الالها) والشخصية
الغيرية ، أو الغير .

وترجع تسمية الشخصية الاولى ، كنموذج لـ « اذا » الى تحليل
المعانى العقلية بالإشارة الى معطيات الاستبطان . وقد صادف
تطبيق نموذج الشخصية الاولى في تحليل المعانى الفعلية على
الشخصية الغيرية ، بعض المشكلات التى تداعت لها الحجج المضادة
لامكانية تطابق المدنى مع الكلمة ، فيما تشير اليه على أساس
معيار خاص بها .

وعلى حد تعبير فتجنشتين في ضوء المثل الذى ضربه ، عن
الخنفساء التى اذا حبسناها داخل صندوق ، فان ذلك يدفعها الى
محاولة الهرب (٨) ، وحتى لو أنها لم « تهرب » فانها تقع في حيرة ،
وأننا اذا كنا نستطيع أن نلقى نظرة على الخنفساء التى بداخلنا
فلن تزيد قدرتها عن الحد الذى يرى عنده ، دأ هيب انها لن
تستطيع (٩) ، بحيث لم كان ثمة عقبة منطقية تحول بصورة أو

بأخرى ، دون الرجوع الى ما نعرفه من معلومات ، خاصة بنا ،
 فستبقى أمامنا نقطة عملية أخرى ، هي ما يعوزنا أن نعرفه من
 معلومات عن حالتنا العقلية ، أو على الأقل ، بما لا يزيد عن القدر
 الذى نعلمه عن الاشياء التى نملكها ، مثل الكرائسي ومن ثم ، لاتبدو
 الحقائق الثابتة ، بالمفهوم العقلى ، قادرة ، بأى طريق من طرق
 المعرفة الخاصة على أن تبين لنا ما اذا كان هذا الطريق الخاص ،
 يساعد في تحديد معنى « العلم المباشر » ، أو « المدخل المتميز » (١٠) ،
 وأند لم يكن موضع طائفة من الاحكام التى لم تتأثر بأى مصدر من
 المصادر الاعتيادية للخطأ ، كقعدة الذنب ، أو مثل أى حكم نصدره
 متأثرين بشعورنا نحو عالمنا الخارجى .

وفي صورة أخرى للتأمل الباطنى ، أو المدخل المتميز للمعرفة ،
 يحدد شافر « مقاييس الشخصية الغيرية » فيما يبدو من أنها
 تشير ، نوعا من التداعى الى عالم الوعى الباطن ، وتختلف من حيث
 المبدأ ، عن مقاييس الشخصية الاولى (اذا) من ناحية أننا
 لا نجد صعوبة أكبر - نظريا - في قياس الشخصية الغيرية . وغالبا
 ما تكون الصعوبة أقل عماها (لكى نتحقق مما اذا كان التعبير
 بالمفهوم العقلى ، ينطبق على الشخصية الغيرية ، أكثر مما ينطبق
 على شخص بذاته ، طالما أن هذه المقاييس تحلل المفاهيم العقلية ،
 بالقدر الذى تفصح عنه علما - على أية صورة من الصور - ملامح
 حقيقية لشخصيات واعية ، بما يشي به سلوكهم الحالى ، أو
 تصرفاتهم العادية ، والحالة التى تعمل بها أجهزتهم العصبية بما
 فيها المخ .

وقد شاب هذه التحليلات ، كثير من الغموض فضلا عن
 الصعوبات التى واجهتها على نحو ما تشهد به ، الكتابات الحديثة ،
 في فلسفة العقل ، وان كان رأى العام لفلسفى يتجه - فيما يبدو -
 الى أن التغلب على هذه الصعوبات ، من خلال ما اختلف من الآراء
 حول الشخصية الغيرية ، بينما افتتن المؤيدون لمدخل الشخصية

الأولى (أنا) بالمثل الذي ضربه ويتجنبشتين عن الخنفساء (والنتيجة التي استخلصها منه) .

وعلى ذلك فان قياس الشخصية الغيرية ، يبدو من وجهة ، أو من آخر ، مطلباً حتمياً ملائماً . . اذا لم يصطدم - من باب أولى - بتحليلات ، لا تتقبلها هذه الشخصية ، ذلك أنه من الصعب - كما هو معروف - ان تقنع رجلاً معقداً بما ينطوي عليه من الحزن أو الالم الشديد - وخاصة اذا كان فيلسوفاً - وحينما نتحدث عن « حالته العقلية » . فلا يجب أن تشير الى ما يشعر به حال فحصه سوى ما يلاحظ فقط بين حركاته وسكناته ، أو دموعه ، أو - بصورة أو أخرى - الى المعدل المعتاد للذبذبات الكهربائية لاعصابه ، وشرائينه (١١) .

بل أن التعديل الذي أجراه فيتجنبشتين ، على مدخل الشخصية الغيرية ، بالجوء الى القواعد المنظمة لاستخدام المفاهيم العقلية ، من شأنه أن يجعل - على غير ما نريد - من شخصية الرجل المعقد في مثالنا السابق ، أداة اقناع كاملة لتحليل المفاهيم العقلية ، وذلك بالرغم من أنه يتفوق على غيره بصدد تحليل الشخصية الغيرية ، بالنظر الى ما تتيحه لصاحب الحالة من الفرصة ، لادراك حالته الخاصة .

هذا ، الى أنه من المعتاد - طبعاً - اننا وفقاً لمقاييس فيتجنبشتين ، أو غيرها من المقاييس الاخرى ، نطبق ، أو نرفض تطبيق المفاهيم العقلية ، سواء على أساس السلوك الظاهر أو على أساس ما يتضح من ذلك السلوك في المستقبل ، ومع ذلك فهناك قاعدة أقوى ، فيما قد يقوله أنصار فيتجنبشتين يجب أن يخضع لها استخدام مثل هذه المفاهيم ، وتقتضي في تطبيقها ، ان نرد الظروف الاستثنائية للحالة ، الى ما يجيب به الشخص الذي نطبقها عليه ، من الأسئلة التي نوجهها له (١٢) .

فالمرجح المعتقد في مثالنا السابق ، برغم أنه نبي حزنه ، وألمه ،
مؤقتا ، وأصبح شديد التفلسف ، يستجيب (وأن يكن ذلك سابقا
لأواند ، وفقا للتطبيق المبدئي ، أو التحليل المبدئي لتحقيق ذاتيته)
لهذه القاعدة الأقوى ، التي تحيل الى اجابات المتكلم في الاسترشاد ،
ومع ذلك فهي وان بدت مناسبة الى حد ما ، الا أنها تفتقر الى
ما يبررها .

ومن الواضح أن لدينا فعلا ، هذه القاعدة في العمل ، إلا أن
أنصار فتجنشتين في تناولهم لها يبدون وكأنهم يريدون الموقوف بها
عند هذا الحد ، ومع ذلك فليس ما يمنع من التساؤل عن مدى الضرورة
التي تقتضي استعمال هذه القاعدة ؟ .. اللهم الا أن تكون وسيلة
لتبرير التلاعب بالالفاظ ؟ .. فاذا لم تكن كذلك ؟ .. فلماذا ؟ ..
وذلك لأننا لا نحيل الى كلمات يرددها مسجل بصوت عال يقول
« أنا لست منظويا على نفسي .. ان بطارياتي توقفت .. أنا لست
مجرد صدى ، أو خيال ظل » ويبقى السؤال : لماذا اذن نحيل الى
حديث « المتكلم » من البشر ؟ .. هل لانهم يدلكون « مدخلا متميزا »
الى حالتهم العقلية ؟ .. أم لان المتكلم « يعرف حقا » اذا كانت
بعض المفاهيم العقلية ، تنطبق ، أو لا تنطبق على حالته ؟

على ان التحقق من هذا الفرض الاخير ، طبقا لمقاييس
فتجنشتين ، لن يتم الا باللجوء الى المتكلم صاحب الحالة ، طالما أنه
لا مجال هنا لاستثارة معلوماتنا الاستقرائية ، أو المباشرة عن حالتنا
الداخلية ، لان حضورها أو غيابها حسب رأى أنصار فتجنشتين ،
ليست له أية علاقة بالاستخدام الصحيح للمفاهيم العقلية المذكورة
في ضوء ما يدل عليه ، المثال الذي ضربته عن الخنفساء .

واعتقد - اذا نحنا جانباً هذه المعضلات - أن محاولة « شافر »
وضع « حل موفق » لن تؤدي الى نتيجة ، حتى وان اعتمد - كما هو
حادث فعلا - على نظرية غير مؤكدة ، في التفسير عن طريق المجاز ،

وقواعد استخدامه التي تجعل التحدث به - أى بالمجاز - هو فيما يقال « الغاية من المنطق » وأن التجربة الخاصة هي « المضمون المنطقي » (١٣) بيد أن القياس ، هو ما يكون على مستوى الشارع والناس (أو القياس المتري ؟ المبدائي) وذلك بالالتقاء بهم ، لا أن الخنفساء قد لا تكون في عقلها ، بينما اللعب بالالفاظ ، يمكن أن يؤدي دوره ، حتى لو كان الصندوق خاليا منها (١٤) .

« قبل أن ننتقل ، الى التعرف على قياس « بيرس » للعقل ، والمفاهيم العقلية ، نلخص الآراء التي ذكرناها حول تحليل المفاهيم العقلية ، ونحدد بإيجاز ، أقرب الطرق النظرية الممكنة - تبعا لكل رأى - والتي توصلنا ، الى معرفة ، عقلى ، مثلا ، وما اذا كنت أحس بالآلم ..

فأصحاب نظرية الاستبطان ، يوصون بأن أغمض عيني .. وأن أركز انتباهي جيدا الى حالتى الداخلية ، بينما يرى السلوكيون الميتافيزيقيون الراديكاليون ، أن استشعر التقارير ، عن أحداث مظاهر سلوكى .. فى حين يرى أصحاب نظرية تحقيق الذات ، ان أدرب نفسي على خلق ملكة الاستشعار المبتدع فى داخلى ، والتي أستطيع عن طريقها أن أراقب الحالة التى يعمل بها عقلى - أو مخى -

وأما أنصار فتجنشتين ، فيرون أن أصغى لما يقوله الآخرون ، ولما أقوله أنا نفسي عن حالتى العقلية .

وها نحن أولاء ، نأتى الى رأى « بيرس » وينبئنى على وجود خواص ذاتية ، مستخلصة من جماع الصور المتناقضة ، أو المتنافرة فى العالم ، على النحو الذى يبدو لنا فيما نلاحظه فى عالمنا الخارجى ، بما يوحى لنا بأنها « تأثرت » بظواهر لا صلة لها بهذا العالم .. فالمنظر الرائع ، مثلا .. قد يبدو لى ، اليوم ، أنه - على نحو ما - غير مبهج ، كما كان بالأمس ، ولكنى عندما أذكر ذلك لعائلتى ،

فسأجد أن الأمور (في الكون) لم تتغير عنها بالأمس ، حتى لو كان ثمة شيء ادعى إلى الشعور بالتعاسة ، أو أشد إثارة للحرز منه بالأمس ، ولم يمد المنظر ، شوقاً .. وهكذا اكتشف كنتيجة لما ينعكس على مرآت تفكيرى ، اننى لا أستطيع ، أن أتحقق على وجه الدقة ، من أى اختلاف بين ، منظر الأمس ، ومنظر اليوم ، سواء من حيث اللون ، أو الأوراق الذابلة على صفحة السماء الداكنة ، أو برودة الجو ، أو شدة هبوب الرياح ، وإزاء هذا الاحساس ، فانى أعزو ذلك الى تغير ، حدث في حالتى الداخلية ، والتي ظننت أول الامر أذها انعكاس لظواهر خارجية .

هذه اذن ، هى الصورة العامة التى يقترحها « بيرس » ، تبديلاً عن رأى القائل بأن ما تختزنه عقولنا يظل مفتوحاً مباشراً للاستلهام بطريق الاستبطان .. ويقول « بيرس » في هذا الصدد :

« ان أحدا لا يسأل اذا سمع صوتاً أحدثه طفل .. وكذلك الطفل لا يهتم بالصوت الذى أحدثه ، وإنما يهتم بالشئ الذى صدر عنه الصوت .. فكيف لو أراد أن يحرك المائدة ؟ .. هل يفكر في نفسه في اطار الرغبة التى تردد فيها ، ؟ أو يفكر فقط ، في كيفية تحريك المائدة ؟ .. فان كانت هذه الحالة الأخيرة ، عندئذ نكون قد أجبنا على السؤال ، وان كانت الحالة الاولى ، فثمة فرض تعسفى لا أساس له ، يطرح نفسه ، وذلك ما لم يثبت وجود عملية استلهام لوعى ذاتى ، لدى ذلك الشخص . ولا سبيل للاعتقاد ، بأنه أقل جهلاً بحالته الخاصة ، من المراهق الغاضب ، الذى ينكر أنه في حالة الانفعال » (١٥) .

فالى أى مدى ، يمكن الاصرار على هذه النقطة ، لو أننا سمعنا هذا المشهد من الحوار التالى :

— أنا منفعلى ؟ .. من المنفعلى ؟ هو أنت الذى انفعلت .

وهذه — كما لاحظ « بيرس » — دلالة ارتداد العلة الى معلولها ، وذلك بأن يسلم الرجل بأنه كان منفعلاً (أو غاضباً) (١٦) .

ويقول « بيرس » أيضا :

« اذا انتابت رجلا ، حالة من الغضب ، فانه يقول لنفسه ، أن هذا أو ذاك شيء سيء ، ومثير للغضب . أما اذا كان في حالة من السرور فانه يقول « هذا عظيم » . وان كان في حالة دهشة ، يقول : « هذا غريب » . وباختصار ، فحيثما تكون مشاعر الانسان ، فانه يفكر في شيء . . حتى بالنسبة لهذه الانفعالات التي ليس لها اطار محدد - كالميلانخوليا - فانها تأتي الى الادراك من خلال استرجاعه للموضوعات التي يفكر فيها » (١٧) .

بل ان « بيرس » يذهب ، أبعد من ذلك ، الى حد أنه يرى أن المعلومات التي نعرفها عن ذواتنا ، ترجع الى استنتاجات افتراضية ، تقتحم علينا مداركنا ، بحكم أو بسلسلة من الاحكام التي انعكست عليها ظواهر خارجية (١٨) ، بل أنه ذهب أكثر من ذلك الى أن الفكرة كلها تركز على أساس أن ثمة تجربة ذاتية (١٩) ، هي موضوع احكامنا ، وانفعالاتنا « بالظواهر الخارجية » التي ندفعل بها ، وتصل الينا في الواقع ، في الوقت الذي نتعلم فيه كيف نميز بين الحكم على الشيء وبين الانفعال به ، وبين الواقع . . وبين انظاها المجرد (٢٠) .

لنعد إذن ، الى الطفل في المثال الذي ضربه « بيرس » ، حين تراعى له أن المائدة يمكن تحريكها ، فاننا نلاحظ قبل أى شيء آخر ، مظهر الاهتمام الذي يهوى به الطفل ، جسده حتى قبل أن يخطر له أن يفكر في نفسه (في « الانا ») أو فيك « أنت » . . وهذا الجسد الذي حشد له الطفل كل اهتمامه ، ليس هو ذات الجسد في ذاته العادية المتوازنة وذلك لان « كل ما لمس اهتمامه ، قد انسحب فقط على شعوره الحاضر . . فقط . . على اللون الذي رآه حال رؤيته له . . وفقط على المذاق الذي أجسه لسانه ، حال تذوقه . . » (٢١) .
وفضلا عن ذلك « فان الطفل . . . لا بد وأن يكتشف سريعا . .

أن الأشياء .. التي يريد تغيير وضعها .. يمكن أن تستجيب لذلك التغيير ، بمجرد أن يلامسها جسده الذي حشد له اهتمامه .. سيان في ذلك أن يكون صاحبه ، زيدا .. أو عمرا « (٢٢) »

وهن خلال هذه العملية ، يمكننا أن نتصور ، أن الطفل يتهيأ بذلك ، لتعلم اللغة . « بمعنى أن ثمة علاقة بين بعض الاصوات ، وبين بعض الظواهر .. ترتسم وتستقر في ذكرة : فهو قد لاحظ من قبل ، هذه الصلة بين الاصوات ، وبين حركات الشفافة ، والاجساد ، تشبه الى حد ما ، الحركة الاصلية .. ومن ثم لاحظ الصلة بين ، اللغة ، وبين الاجساد ، تشبه على نحو ما ، العلاقة الاصلية .. وبهذا المجهود البطيء ، الذي يدخل في باب الغريزة ، أكثر مما هو محاولة مقصورة .. يتعلم الطفل كيف يقاد هذه الاصوات .. وهكذا يبدأ في التحدث » ثم يستطرد « بيرس » :

« وخلال هذه الفترة ، لا بد وان يكتشف ان طفل ، أن ما يقوله الناس من حوله ، هو أكثر الأشياء وضوحا .. وهكذا يبلغ الوضوح مداه ، الى حد أن دلالة الأشياء ، تصبح أقوى في مفهومها من الأشياء ذاتها ، أو مما تنعكس به مظاهرها على مرآة فكره .. فالطفل يسمع ما يقال من أن ثمة شيئا ، ساخن .. ولكنه في الحقيقة ليس كذلك ، فيقول - وبحق - ان جسده لم يلامس ذلك الشيء ، وان حكمه على الساخن ، أو البارد ، يرتعن بلمسه له ، فاذا ما لامسه ، فانه سيجد دلالة لمسه ، عكس ما قبل له .. وهنا يتعرض الطفل للجهل بشيء ما .. وما يترتب على ذلك من التصور الذي يصيب الطفل بنوع من الاحباط نتيجة لهذا الجهل » .

بل أكثر من ذلك .. ورغم أن المظاهر ، قد تبدو - كالمعتاد - أما ثابتة بذاتها ، وأما بدلالة مكملات لهذا الثبوت .. فان ثمة تناقضة من المظاهر البارزة ، تبدو متناقضة مع دلالتها ، كتلك التي تمايها ، ما نهنيه بالمظاهر الانفعالية أو العاطفية .. ولكنه - أي الطفل - يميزها في ضسرع علاقتها بشخصيته هو نفسه (أي بأن المائدة تستجيب لتحريكه لها الخ) ولكن حكمه هذا ، قد يرفضه آخرون (١١ - دلفة)

غيره ممن يكون لديهم مثل هذه الاحكام ، التى يرفضونها جميع
الباقيين ٠٠ ، ولذلك فهو يضيف الى رؤيته للواقع أمامه ، رؤية أخرى ،
فحاولا أن هذا الامر يخصه هو ، ويتوائم مع شخصية ٠٠ وباختصار
فان الخطأ الذى يقع ، يمكن أن يفسر بافتراض أن الذات - أى
ذات - هى وحدها المخطئة » (٢٣) .

وهكذا يتضح ، أن ثمة عددا من النقاط ، يتعين أن نشير
اليها ، بصدد الحجة التى يثير بها « بيرس » على النحو التالى :

النقطة الاولى :

وتتناول الدور الهام الذى يجب أن يعول عليه في تعليم اللغة ،
وفي صلتنا بالآخرين ، بالنسبة لما نحصل عليه من المعانيات
« ذاتنا » .

والنقطة الثانية :

تتعلق بالمعيار الذى وضعه « بيرس » والذى يبدو أنه يسد
ثغرة ، أغفلها ويتجنبش تامين ، بصدد المعايير التى وضعها للخواطر
الفكرية ، وبالتحديد ، لكى تبرر ، قواعد استخدامها ، وهو أمر
واضح وكأنه سبق ، مطلق .

ذلك اننى - فيما يبدو لى - بينما أنظر الى الاعتقاد فى
« الذات » كما لو كان تاشئا عن هذا النوع من التصرفات العقلية ،
التي تثير محقة بخيالها ، وفي أتم وعيها الذاتى (مطالب عن
قضايا نظرية (٢٤) ، لا تستهوينى ، وسط هذه الانواع غير
ما يخالجنى من الاحساس لما أشهده خارج نافذتى ، من الطيور
التي تصدح ، بصوتها الغوغائية ، وحتى لو لم أرها ، فانى أبنى
حكمى بصدها ، في ضوء تصورى المعتاد في مثل هذه الحالة .

والنقطة الثالثة :

والتي تجب الإشارة اليها ، تتعلق بما اذا كان المعيار الذى

وضعه « بيرس » بكل تفصيلاته ، أقل أهمية هنا • بينما يبدو أنه مهما كانت الأخطاء التي تشوب هذا المعيار ، فإنه يمكن تصحيحها ، وإن أى معيار آخر ، لا بد وأن تتبين لنا صحته ، من خلال هذه الخطوط •

فالواضح أن هذه النقطة ، تتعلق بالمعيار الذى يجب التحقق منه ، بوضعه موضع التجربة العملية ، وهذا في حد ذاته ، مطلب فلسفى •

ولعلنا نذكر أن أصحاب نظرية تحقيق الذات ، لم يضعوا توصيفا دقيقا ، ومضبوطا للحالة التى يجب أن يكون عليها «المخ» لئلا يتطابق مع المفاهيم العقلية • بل أن ويتجنشتاين لم يزد على أن قدم بعض صور مبتسرة ، لقواعد استخدام هذه المفاهيم، ورأى فيها تجسيدا للمعنى الذى ارتآه لها •

ولهذا نرى أن « بيرس » قدم فعلا ، نوعا متميزا ومختلفا لمعيار فلسفى للمفاهيم العقلية وذلك فضلا عن أن معيار « بيرس » يبدو ملائما ، لا بالنسبة للتصنيفات العامة ، التى وضعها « شافر » مدخل العقل •• ذلك أنها تختلف عن المدخل الى الشخصية الثالثة ، الغيرية ، من ناحية أنها تدعو الى الاستبطان الذاتى في ضوء التجربة الذاتية الخاصة ، بل وتختلف عن مدخل الشخصية الاولى ، في أن التجربة المذكورة ، تتعلق بعالمها الخارجى ، لا بعالمها الداخلى ويبقى - بعد كل ما تقدم - أن نقول عن رأى « بيرس » في العقل ، وفي قوام الشخصية أن « العقل » كما يقول هو « دلالة تعمل وفق قوانين الاستبطان » (٢٢) و « أن » الحقيقة القائلة بأن كل فكر ، هو دلالة ينظر اليها ، مرتبطة بحقيقة أن الحياة ، هى جريان للفكر ، بدل على أن الانسان هو في ذاته دلالة ، ومن ثم فإن كل فكر ، هو دلالة خارجية ، تعنى أن الانسان ، هو بدوره دلالة خارجية •• وعلى ذلك ، فإن لغتى ، هى الخلاصة الكاملة لذاتى (٢٦) •

وثمة بحث قادم لقسطنطين كولبندا ، يعالج فيه هذه الرؤية البعيدة « لبيرس » للعقل وعلاقته بمدخل هيدجر عن ذات الموضوع (٢٧) •

* ملحوظة :

روعى هذا الاختصار في ترجمة الشروح الملاحقة ببعض الاشارات
التي وردت لبعض المراجع :

١ - شارلس ساندروز بيرس « أسئلة حول بعض حقائق
الاشيان » و « بعض نتائج حالات انعدام الاهلية الاربعة » ، ضمن
الاوراق المجموعة لشارلس بيرس في ثمانية مجلدات - جامعة
همبرج وهاماسشوستس وهارفارد (١٩٣١ - ١٩٣٨) .

٢ - المرجع السابق - ف/ص ٢٦٥/٥٠٠

٣ - ليمانويل كانط نورمان كيمب سميت « دراسة تحليلية
للمنطق المجرد » (طبعة ثانية معدلة نيويورك سانت مارتن ١٩٣٣) .

٤ - المرجع السابق .

٥ - المرجع السابق ، ويقول كانط ، ان ادراك في حد ذاته ،
ليس مظهرا مميزا لحالة خاصة ، وانما هو شكل لمظهر عام ، لاننى
أستطيع القول فقط ، أننى عندئذ أفكر في شيء ما (على خلاف
في ترجمة كيمب سميت) .

٦ - رودريك م . شيشولم ، لاحظ اقتناع كانط بأن من يفكر
« يعرف فقط من خلال تفكيره التى تعبر عنه ولكن في رأى مخالف
لذلك نراه يقول : « في مراقبة المرء لنفسه » في كتابه « اللغة والطبيعة
البشرية » - الناشر بول كيرتس (سانت لويس ١٩٦٨) .

٧ - جيروم شافر - فلسفة العقل (انجل وود كليفس -
برنتس هال ١٩٦٨) .

٨ - لودويج فيتجنشتاين ، ج ١ ، « انسكوب » « أبحاث
فلسفية » (طبعة ثالثة - نيويورك ، ماكميلان ١٩٦٨) وقد أشار
بيرس الى نقطة مشابهة حين لاحظ أنه : اذا كان رجلاً يرى الاشياء
الحمراء ، زرقاء ، كما تبدو لى ، والعكس بالعكس ، فان عينييه
تعلمه نفس هذه الحقيقة التى تكون عليها ، اذا كان هو مثلى ،

- والشعور كشمورى ٠٠ هو الصفة المادية الوحيدة للدلالة العقابية» ٠
- ٩ - د ٠ هيب « لكى تعرف عقلك » في صور الفكر ، والمعرفة
- بجهوعة ونسترن ، أولتاريو ، في فلسفة العلم ٠
- ١٠ - ويليام اليستون « صور من المدخل المتميز » في المعرفة
التجريبية (انجل وود ، وبرينتس هال ١٩٧٣) ٠
- ١١ - ج ٠ ج ٠ ك ٠ سمارت « الاحساس ووظيفة المخ » (لندن -
ماكميلان ١٩٧٠) ٠
- ١٢ - اليستون ٠
- ١٣ - شافر ٠
- ١٤ - ريتجنشتاين ٠
- ١٥ - المرجع السابق في (١) - ف/ص ٢٣٠/٥
- ١٦ - المرجع السابق في (١) - ف/ص ٢٤٧/٥
- ١٧ - المرجع السابق في (١) - ف/ص ٢٩٢/٥
- ١٨ - لتقدير تطور الفكر عند بيرس ، وفهمه بالنسبة
للظواهر الخارجية المخ ٠٠ - أنظر جيمس كرومبى « بيرس والمعرفة
وطرق الاستنتاج » رسالة بجامعة واترلو - أونتاريو ١٩٧٠ ٠
- ١٩ - الذات التجريبية، تختلف عند بيرس عن « الانا العليا،
والادراك المجرد » ٠
- ٢٠ - المرجع السابق في (١) - ف/ص ٢٣٣/٥ ٠
- ٢١ - المرجع السابق في (١) - ف/ص ٢٢٩/٥ ٠
- ٢٢ - المرجع السابق في (١) - ف/ص ٢٣١/٥ ٠
- ٢٣ - المرجع السابق في (١) - ف/ص ٢٣٢/٥ - ٢٣٤ ٠
- ٢٤ - دافيد باور « هل النظرية الرسمية للعقل ، خاطئة » ٠
- ٢٥ - المرجع السابق في (١) - ف/ص ٣١٣/٥ ٠
- ٢٦ - المرجع السابق في (١) - ف/ص ٣١٤/٥ ٠
- ٢٧ - قسطنطين كوبليندا « الانسان ٠٠ ودلالته ٠٠ » -
« بيرس » وهيدجارد (١٩٧٦) ٠

ش . س . بيرس

واقعه للنفسانية

بقلم

شارلس ، جين دوغلي

أستاذ بجامعة كريتون بأوماها - نبراسكا ، ولد بمدينة
نيويورك ١٩٤٩ ، وحصل على شهادة B.A في الفلسفة من جامعة
سان برناردتير ، وعلى شهادة P. h. d. M. A في الفلسفة من
جامعة نوتردام ، وقد تخصص في الفلسفة الأمريكية ، وعلم
أخلاقيات الطب .

ونشر له مقالات في مجلة « الفلسفة اليوم » و « تعليم الفلسفة »
و « المدارس الجديدة في الفلسفة » و « الفلسفة الاخلاقية في العلم
والطب » .

في عام ١٩٠٣ ، أشار « بيرس » الى مقال نشر له سنة ١٨٧٨ بعنوان : « كيف تجعل أفكارنا واضحة ؟ » والى « معيار الايمان بالحقيقة » فكتب يقول :

« ان مقالتى الاصلية ، تتضمن هذه الخافية للمبدأ السيكولوجى ، وذلك ان فكرة الحقيقة ، فى رأى ، قد أخذت طريقها الى الظهور بناء على دافع أساسى فى تحديد الهدف منها . . الا أن ذلك . . أولا . . لم يجدد بوضوح كاف ، ثم انى - ثانيا - لا أعتقد ، أن التقليل من شأن هذه الامور الاساسية ، عن حقائق علم النفس ، سيكون مقنعا . . وأن كل المحاولات التى تهدف الى تطبيق أصول المنطق ، على علم النفس تبدو ، ضحلة من أساسها » (١) .

وواضح هنا أن « بيرس » يتهم نفسه بالسيكولوجية ، وهو المذهب الذى يستند علم النفس فى تبريره من الناحية النظرية ، الى قواعد المنطق . ولو اننا راجعنا كتابات « بيرس » بعد هذه الفترة السيكولوجية (٢) لتبين لنا أنه أثار عددا من الحجج ضد هذا المذهب . . نجتزئ منها ، ما يلى :

(١) - ان علم النفس ، علم تجريبي ، أو وضعي ، بينما يتضمن المنطق بذاته - من الناحية الاخرى . . ما يعتبر من القضايا فى الحالات الافتراضية . . . (٣)

٢ - ان المنطق - عكس علم النفس - نظام تقريرى ، يستند الى ضوابط ، يشترط فى تطبيقها ، قبول التعليل الصحيح ، لكل قاعدة . . فالمنطق يفترض توافر عنصر الاختيار ، أو الانضباط (٤) .

٣ - ان التعليل (أو التسبب) الصحيح ، هو التعليل الذى يتوافق مع الوقائع ، لا كما نظنها نحن . . ومن ثم فإن المنطق ،

ليس هو العلم الذى يبحث في كيف نفكر ، وإنما هو العلم الذى يبحث في كيف يجب نفكر ، على النحو الذى يمكن أن يبلغ بتفكيرنا الى مستوى التطابق المطلق بينه ، وبين الواقع (٥) .

٤ - ان نظرية المنطق في الاستدعاء ، ذات مجال أوسع من مجال النوعى الانسانى ، وهذا الرأى يؤيده ، ما أسماه « بيرس » « بالآلات الحاسبة » التى تقدم لنا الاجابة على أساس علاقتها الاستنتاجية الصحيحة ، بالمعيار الذى تضبط على أساسه (٦) .

٥ - ان علم النفس يهتم - ابتداء - بالاحكام البشرية . . أما المنطق فيهتم ، ابتداء بالفروض فلكى « نفسير الحكم بأسلوب افتراضى » ، يجب أن نفسره بالمفهوم العقلى أساسا . . أما اذ نفسير الفرض بمفهوم « الحكم » فانه يقتضى أن نفسير التفكير الذاتى بمفهوم سيكولوجى ، وهو ما يعتبر من أكثر الامور غموضا « (٧) .

٦ - المذهب السيكاوجى وذهب دائرى « . . والآن . . وقد أصبحت الدعوة الوحيدة أن يكون علم النفس علما خاصا ، وأن يقوم على أساس من البناء المنطقى السليم ، وهذا ما يدور بنا في الواقع في حلقة دفرغة ، حين نقيم المنطق بدوره على أساس نظرية للمعرفة ، مفهومه على هذا النحو « (٨) .

٧ - ويقرر بيرس ، أن علم النفس ، لم يكن علما منتشرا ، أو قائما ، بذاته ، ثم يضيف : « ان . . النظرية السيكاوجية ، لم تتضح بالقدر الكافي ، لكى تتركز على أساس مضمون بالنسبة لاي جزء من أجزاء المناطق « (٩) .

٨ - أخيرا ، فان علم النفس ، علم يقوم على الاستقراء ، ولذلك فهو لا يتواءم ، في المجالات التى تقتضى تبرير القوانين التى يخضع لها المنطق الاستنتاجى ، ذلك أن الاستقراء يرتكز على جميع الظواهر التى تستنبط منها معلوماتنا ، وتستزيد منها .

على أساس احتمالي ونمطي فقط . . بينما لا يعتمد على الاستنباط بدقة متابعة لا تحتل الشك . . ولكنه لا يضيف جديداً الى معلوماتنا .

ولذلك يجب أن نحذر الخلط بين نوعي المنطق سالف الذكر (١٠).

* * *

هذه هي الانتقادات التي وجهها «بيرس» للمذهب السيكلوجي، بل ان ثمة الكثير مما يقال ، أو يجب أن يقال ، حول مدى الصواب في هذه الانتقادات ، والحجج العديدة التي تتضمنها ، لولا أن ذلك ، ليس هو ما أريد إثارتة هنا .

وإذا كنت قد أوضحت ما وجهه « بيرس » من انتقادات نفسانية ، أيا كانت قيمتها ، فان الذي يعنيني هنا ، هو أن أطرح قضية أعمق حول مغزى المعرفة ، لدى النفسانية ، ولذلك فأننا قبل أن نترك هذه الانتقادات جميعها ، لابد أنه عند ملاحظة تعترض طريقنا حول ما أثاره بيرس في الثلاثة الاولى منها (على التوالي) والتي يدلل بها على أن المنطق شرط ومعيارى . يضعنا بذلك أمام تطابق مطلق مع الواقع .

وازاء ذلك ، فلا مناص من اللجوء الى قياس مناطق صادق ، يوفق بين هذه الدعاوى المختلفة ولنضع ذلك في ذاكرتنا ، حين نتصدى لبديل « لبيرس » للنفسانية ، حيث لا نعدو الحقيقة ، اذا قلنا أن « جون ستيفوارت ميل » يعتبر أعظم رواد النفسانية ، وهو على التحقيق الفيلسوف الذى غالبا ما شارك « بيرس » في هذا المجال ، وقد ظهر رأيه الكلاسيكى في هذا المذهب في مؤلفه عن « بحث في فلسفة سير وليم همالتون » حيث يقول « ميل » :

« انه (أى المنطق) ليس علما متميزا ، من علم النفس ، ولا متناسقا معه ، وإنما هو (بداية عن أن يكون علما على الاطلاق) لا يعدو أن يكون جزءا أو فرعا من علم النفس ، يختلف عنه - من

جهة أخرى - كفن ، عنه كعلم .. وان أسسه النظرية بأخذ - وذه
جميعها من علم النفس ، فهو يأخذ من ذلك العلم ، الى المدى الذى
يكفى لتبرير قواعده كفن « (١١) » .

هكذا دلل العالم السيكولوجى « ميل » على أنه شريك في وضع
أسس ذلك العلم ، على النحو الذى وضحه دافيد هارلتى، وتوماس
براون ، وجيمس ميل الاب (والد ميل) ، حيث حاول ذلك العالم
النفسانى ، أن يضع منها علميا جديدا ، مختلفا عن بعض
الفروض العامة ، في فلسفة المعرفة ، والتي تواترت خلال الفلسفة
التجريبية ، في التراث البريطانى ، بما تضمنته (مع التجاوز عن
بعض اختلافات بسيطة) من فلسفات « لوك » و « بيركلى » ،
و « هيوم » .. وهنحن نتصدى لتوضيح هذه الفروض العامة
فيما يلي :

واحد من هذه الفروض الكلاسيكية ، للفلسفة التجريبية
البريطانية ، يتلخص في أن كل انسان يتقدم الى عالم التجربة ،
كصفحة بيضاء .. أو كوعاء نظيف خال من أية أفكار بداخله ..
على حين تتقاطر الافكار اليه نتيجة لتأثير التجربة ، وما تصبه
منها ، في هذا الوعاء .

فالعقل يعتبر أساسا ، بمثابة جهاز - سلبى - للاستقبال ،
والتجربة هى التى تشكله ، بما تؤثر فيه .. وهى بدورها تتشكل
من انطباعات حسية ، تنبثق منها الافكار ، والتي تتمثل ، في
أبسط صورها ، بما يرتسم من هذه الانطباعات الحسية ، ولا
تختلف عنها ، الا من حيث درجتها فقط .

غير أن الافكار الأكثر تعقيدا ، لا تنبثق مباشرة ، من الانطباعات
الحسية وإنما هى تتشكل من الصور البسيطة الافكار التى انطلقت
منها ، على ذلك النحو .

فالانطباعات الحسية تشبه وحدات الذرة ، وكل انطباع منها ،

يمثل وحدة فردية قائمة بذاتها ولا تمت بصلة الشبه بأى انطباع صدر قبلها • أما الوحدات المتشابهة ، فتتوالى خلال سلسلة منتظمة ، ضمن مجموعات معينة من الانطباعات الحسية ، تحدد للعقل الاتجاه الذى يترسبه من فكرة الى أخرى مشابهة لها • فالعقل يحدد ما يعتنقه من الافكار ، وفقا لتسلسلها السابق ، وانتظامها ، وتمثلها ، من جملة الانطباعات الحسية التى تنبثق منها الافكار • ومن خلال هذه الصورة الغالبة ، يتحدد المجال للدراسة النفسية ، بما تتمثل به في عقل يستقبل ، وينتقل من فكره ، الى فكره ، وفقا للترابط الذى ترسمه للدراسة له انطباعاته الحسية التى تنعكس عليه • وهذا النموذج يصطلح عليه أساسا باصطلاحين • أولهما للعقل كأداة استقبال بالنسبة للثانى • وهو • الانطباعات الحسية * •

وعلى هذا النحو الذى اتضح لنا من التحليل السابق ، نشور عدة اعتبارات هامة :

أولها - ان كل معرفة ، هى محصلة لما ينعكس على الاحساس •

والثانى - ان كل مقولة عن معرفة مشتقة ، انما تتكون أساسا عن طريق التلقى •

والثالث - ان كل معرفة ، هى المعلومة التى نتلقاها بصفة أولية •

والرابع - ان هذه المعلومات الأولية ، هى تلك التى نتلقاها مباشرة ، أى بغير وسيط •

والخامس - والاهم من كل ذلك ، ان منهج الحكم على صحة معرفة خاصة ، لا بد وأن يعود بها الى مصدرها •

والسادس - ان الافكار المعقدة ، تعاملد في استظهار صحتها

المترجم : اى بما يشبه القطبين السائب ، والموجب •

على ما يستبين من الارتداد بها الى جذورها من الانطباعات الحسية المختزنة .

ويرى « ميل » ان الممارس لعلم النفس يجب أن يقوم بالدراسة التجريبية لصور النشاط التي يقوم بها العقل في الربط بين الافكار ، سواء بما في ذلك ، الافكار المركبة ، التي تتولد من افكار أخرى أبسط منها ، أو الافكار البسيطة التي تنبثق من الانطباعات الحسية .

أى أن الممارس السيكولوجى ، يجب عليه - ضمن أشياء أخرى - أن يقدم منهجا تجريبيا ليدلل به على صحة أية فكرة . . . وقوانين المنطق هي ذاتها افكار ، ولا بد أنها انبثقت من تجربة حسية ، مثلها مثل أية افكار أخرى ، ومن ثم فإن العالم النفسى ، لا بد وأن يكون في وضع يمكنه من تبرير قوانين المنطق . . . وهذا هو المذهب السيكلولوجى .

وفي ضوء ذلك يمكننا أن نحدد ، على نطاق أوسع ، رؤيتنا لموقف الرفض الذى وقفه « بيرس » من هذا المذهب ، خاصة وأنه رفض كل الفروض المتعلقة بالمعرفة السلوكية ، والتي يعتبر علم النفس جزءا منها .

فماذا يقول « بيرس » في موقفه الرفض ؟

يقول « بيرس » أن الوضع الذى تتم به المعرفة ، هو وضع ذو وجوه ثلاثة ، لا تقبل النقصان ، . . . فهي من وجه ، ليست استنتاجا مباشرا . . . ومن وجه آخر ، فإنها تحتاج الى وسيط . . . ومن الوجه الثالث ، يتطلب الوسيط ، عملا نفسيريا ، ذلك أن العقل يواجه ببعض الانطباعات ، فينشط الى تفسيرها ، بالمفهوم الذى حدده في ضوء تجربته الخاصة .

ويعتبر الحكم التقديرى ، أقل الحالات شيانا ويسمى « بيرس » هذه الصورة من حيث ارتباطها بنشاط « المخ » باللمحة ، أو الخاطرة

٠٠ وإذا تحريتنا الدقة ، فإننا لا نعرف شيئاً عن الخاطرة الا بما يخطر لنا على التو في لحظته الحاضرة (١٢) ذلك أن معظم ما نعرفه ابتداءً ، هو أن الخاطرة مجرد شيء ٠٠ وعند هذه النقطة ، فإننا نكون على استعداد لان نضيف هذه اللحظة الخاطفة ، ضمن طائفة عامة في ضوء تجربتنا السابقة (١٣) ثم ان هذا التصنيف ، يتم لا شعورياً ، وبغير تردد في اللحظة التي تخطر لنا ، ولكن طالما انها ما تزال بطبيعتها في دائرة الحدس ، أو الفرض ، فإنها - بالاولى - تظل معرضة للخطأ ، أو للعدول عنها في ضوء تجربتنا الإضافية .

وعنى ذلك فان الوجوه الثلاثة التى نتلقى بها المعرفة ، هى كذا يراها « بيرس » : (١) الخاطرة ٠٠ (٢) التصنيف العام ٠٠ (٣) ثم تفسير الخاطرة فى ضوء ذلك التصنيف ٠٠ حيث تعتبر الوجوه الثلاثة ، كوحدة أساسية وكظاهرة متناسقة أو متكاملة مع الاولوية ، أو الثنائية ، أو الثلاثية على التوالى ٠٠ حيث لا يمكن ان تنفصل احداها عن الاخرى ، من ناحية الواقع ، وان أمكن ذلك من الناحية النظرية ، عن طريق عملية يسميها « بيرس » بالتحديد (١٤) ، وهذا التحديد يتيح لنا فرز الوجوه الاول عن كل من الوجهين الثانى والثالث (١٥) ٠٠ وبمفهوم رؤيتنا التقديرية ، فان ذلك يعنى اننا نستطيع - عقلاً - ان نعزل الصورة العامة لى تجربة ، وأن ننظر اليها لذاتها ، بمفهومنا العقلى المجرد (١٦) ، أو وفقاً لنظرية المثل عند افلاطون (١٧) .

ولا شك في ان كل علاقات تربط بين الافكار العامة ، ستظهر في كل تجربة ، طالما ان كلا من هذه الافكار ، تعتبر بذاته وجهاً من وجوه الية تجربة .

فاذا عرفنا ان معظم العلاقات المجردة التى تربط بين هذه الافكار العامة ، هى بذاتها قوانين المنطق ، ومن ثم يجب ان ننظر الى هذه القوانين ، باعتبار انها ، ترتبط بما تقتضية افكارنا من الافتراضات وان نضمن - فيما يقال - استمرار التطابق فيما بيننا ، وبين الواقع

الذى يعتبر هو ذاته ، جزءا من هذه الافكار ، وذلك فضلا عن ان المنطق علم يقوم على الضوابط ، طالما أنه سيقسم كل الفروض الممكنة ، بين فروض صادقة (أو محتملة الصدق) وفروض زائفة . وهذه الطائفة الاخيرة من الفروض ، التى تتجسد داخل وحدتها الثلاثية ، جزء من الاولوية ، أو الفكرة العامة التى تخالف علاقتها بأفكار عامة أخرى (وهذه حلقة دائرية ، لاننا مثلا ، فى أى اختبار تجريبى ، سنعرف بما يجب فصله كشيء زائف) .

وإذا كان المنطق ، كعلم ، يقوم على الفروض والضوابط ، ويعمل على مطابقتها بالواقع ، فذلك يقتضى بالتالى ، أن يظل علم النفس بعيدا تماما . وذلك أن قوانين المنطق يمكن وضعها في إطارها الصحيح ، فى تحليلات شكلية للعلاقات بين الافكار العامة ، فى مرحلة مخاضها الاول ، وعندئذ يمكن التحقق من تطبيقها على التجارب ، طالما أن المرحلة الاولى ، ستكون بمثابة ، وجه لاية وحدة تجريبية . وهكذا يتضح أن رفض « بيرس » لعلم النفس ، هو اذتداد عضوى لرفضه للابستمولوجيا التجريبية والتى يعتبر هو جزءا منها ، وذلك لان عملية تلقى المعرفة ، ليست ثنائية ، وانما هى تتم على مراحل ثلاث كما تقدم ، لان العقل ليس جهاز استقبال سلبى ، وانما هو مفسر نشط للتجربة ، ثم أنه لا توجد حواجز أساسية ، تحول دون تلقى المعرفة بطريق الالهام ، والذى تبنى خارجه كل المعارف الاخرى .

فمعرفة شيء ما ، تقع فى صورة ظنية بالنسبة للحاضر ، على نحو يغلب فيه التعميم ، فيما نعرفه من الماضى ، وانما يكون التمهق من صحتها ، فى المستقبل عن طريق التجربة التى تؤيد الفرض الظنى ، فليس ثمة ما يؤكد صحة المعرفة بهراحلها الثلاث مرة واحدة ، وانما يتأكد ذلك منطقيا ، باجتيازنا المرحلة الاولى لتلقى المعرفة ، الى أن تتكامل المراحل الثلاث لتلقى المعرفة فى

صورتها المؤكدة ٠٠٠ فكى تتحقق المعرفة بمفهومها التجريبي الكامل ، هناك احتمال غالب يقوم على أساس النجاح ، في مرحلتى الفكر ٠٠ والعمل ، وهو نجاح يخضع دائما للمراجعة في ضوء ما تسفر عنه التجربة في المستقبل ٠

وفي عام ١٩٠٠ ، وعلى التحديد ، قبل ثلاث سنوات من عدون « بيرس » عن اتجاهاته السيكلولوجية ، اثتى وردت في كتاباته الاولى ، أعلن « آدموند هوسيرل » بشيء من التحفظ عن اعتراف مشابيه ، قال فيه :

« بدأت العمل ، وفي غاييتى أن أحقق الفرض بأن علم النفس ، هو العلم الذى يؤمل أن يضيف منه - فلسفيا - علم المنطق بصفة عامة ٠٠ وعلوم المنطق الاستنتاجى خاصة ٠٠ ولهذا السبب احتلت الابحاث الفلسفية ، مكانا واسعا جدا في (ما نشر فقط) المجلد الذى أصدرته عن فلسفة الحساب ٠٠ الا أن الشكوك اعترتني تدريجيا حول المبدأ ٠٠ وكيفية التوفيق بين موضوعية الرياضيات والعلم كصفة عامة ، وبين الاساس السيكلولوجى للمنطق » (١٨) ٠

هكذا ٠٠ واصل « هوسيرل » تقديم نقده الشهير - بحق - لعلم النفس ، وبخاصة « لجون ستيوارت ديل » ٠ فهم يزعم أن علم النفس ، لا يضيف أى تبرير للمنطق ، لان المنطق يؤكد (١٩) ودقيق (٢٠) ٠ ويتميز بالسبق (٢١) ٠ ولا ينطوى على أية مشاكل من الواقع (٢٢) ٠ ويعمل في مجالاته بضوابط محددة (٢٣) ٠ أما علم النفس فهو على خلاف ذلك ، علم فيج ، واستقرائى ، ووصفى ، ويقوم على فروض احتمالية ، وارهاسات وجودية ٠

ولو وافقا « بيرس » في دعواه بأن المنطق ، يحقق التطابق بيننا ، وبين الواقع ، لينتهى من ذلك الى سرد ما يتميز به من الصفات المحققة ٠٠ وان فجاجة علم النفس تعتبر من أسباب عدم الوثوق به كعلم ، فان نقد « بيرس » يشتمل على كل العناصر التى (١٢ - فلسفة)

تضامنها نقد « هوسيرل » وذلك فضلا عن أن « هوسيرل » اتبع نقده هذا ، بنحت طوييل رفض فيه الفروض المتعلقة بنظرية المعرفة السلوكية التي تكمن خلف علم النفس ، وهي نفس الفروض - بالنص - التي طبقتها الفلسفة التجريبية في بريطانيا ، ثم أن هناك علاقة مشابهة بين رفض المذهب السيكيوولوجي ، ورفض بعض التجريبيين للافتراضات التي يمكن استخراجها من آراء « بيرس » .

وأخيرا . . لو أننا نظرنا الى الصورة الاخرى ، التي قدمها « هوسيرل » لابسته وارجيا في كتابه « بحوث منطقية » ، فنلاحظ أن ثمة علاقة ثلاثية قد حالت محل - الازدواجية التجريبية ، حيث يرى « هوسيرل » أن جميع التجارب الممكنة . . هي ما يكون المقصود من اجرائها واضحا ، وإن معظم التصرفات الاساسية المقصودة ، والتي ينشأ عنها أى تصرف مقصود آخر . . هي ما نسميه بالتصرف الموضوعى . . أى التصرف الذى ينشئ موضوعا ما . . بقصد ادراجه في دائرة الوعي . . ذاك أن « كل تصرف في اطار الموضوعى الكامل » على حد قول « هوسيرل » . . يشتمل على ثلاثة عناصر : (١) صفته . . (٢) مادته . . (٣) مدلوله الذى يعبر عنه « (٢٤) » .

وهذا المدلول فيما يعبر به مضمون التصرف ، هو ما يتعلق بعمل « المبحر » ، ويشبهه بوضوح فكرة « بيرس » عن « الخاطرة » في الصورة الثنائية . والمادة عند « هوسيرل » تعتبر جوهرها في اطار الفكرة العامة ، التي ينضموى المدلول تحت لوائها ، وهو يقترب هنا بوضوح من الوجه الاول عند « بيرس » . أما المصفة فتتعلق بطبيعة التصرف الذى يحقق مدلوله ، متمثلا بمضمونه في اطار جوهر الموضوع ، المراد ادراكه . كالإيمان ، والتخيل ، والشك الخ . . وهذه الفكرة عن المصفة قريبة الشبه من فكرة « بيرس الثلاثية » ، طالما أنها تنتهى بالربط بينها وبين العنصرين الآخرين في وحدة تفسيرية واحدة .

وواضح أن التبرار الذى ساقه « هوسيرل » ، كأساس للمنطق ،

هو نفس ما ساقه « بيرس » في هذا الشأن ٠٠ ويتلخص في أن قوانين المنطق ، عبارة عن نظام محكم للعلاقات التي تربط بين جوهر كل مادة ، بجوهر مادة أخرى ، يتكون منها أى تصرف موضوعى (٢٥) ، هذا مع ملاحظة أن جميع ما أشرنا اليه فيما تقدم ، عن أعمال « بيرس » ، قد حصلنا عليه من كتابات صدرت بعد عام ١٨٩٦ ، بينما حصلنا على ما أشرنا اليه هنا عن « هوسيرل » من كتابه « بحوث منطقية » (١٩٠٠ - ١٩٠٢) وذلك لان الرجلين كانا معاصرين لتلك الفترة ، وعلى الرغم من أن هذين الفيلسوفين لم يشتركا في عمل مشترك معا في تلك الفترة ، فقد كشفنا عن التشابه الكبير بينهما ، بالنسبة للوقت الذى قبلنا ، أو رفضا فيه المذهب السيكلوجى ، خلال فترة ظهوره ، وبالنسبة لما ذهب اليه كل منهما في احلال الثنائية التجريبية محل الثلاثية ٠٠ مما حدا بالكثيرين الى أن يضع كل منهم ، معيارا مغايرا يبرر به أساس المنطق ، وكان أن نشأ من هذه المعايير ، بناء متماسك ، لمنطقى قادر على أن يضع نظاما لتفسير العلاقات التى ينشئها ، بين الافكار العامة ٠٠ وهذه الافكار العامة هى التى يتمثل فيها كل وجه من وجوه المعرفة ، وبذلك أصبح لدى كل فيلسوف ، وحدة كلية للمعرفة ، مرتبطة بالقواعد التفسيرية ، التى تربط بين الافكار العامة ، كوحدات جزئية ٠

وثمة ملاحظة تاريخية ، بالاضافة الى ما تقدم ، يمكن أن تلقى بعض الاضواء على هذه الدقائق التفسيرية ٠٠ ففي سنة ١٩٠١ استخدم « هوسيرل » أول الامر ، كلمة « ظاهرة » أو اصطلاح علم الظواهر ، وبعد ذلك بسنة واحدة ، أى في سنة ١٩٠٢ ، كرر « بيرس » استخدام هذا اللفظ (٢٦) ، أو هذا الاصطلاح ، مما يتضح معه ، ان استخدام الرجلين لهذا النظام الجديد ، يرجع من ناحية التشابه المنهجى ، والفنى في تناولهما لكل قضية ، ويرجع من ناحية أخرى ، الى التشابه في اختلافهما ، اراء المنهج الذى يأخذ به التجريبيون البريطانيون ، وبينهما يسمى « هوسيرل » منهجه « تنويعات حرة

بغير حديد « نجد « بيرس » يطلق على منهجه كلمة واحدة : « الدقة » .
ذلك لان لكل منهما طريقته في العزل بين الافكار التي لم تكن في
الواقع مهيأة لعزلها ، ثم أن كل وحدة يمكن تحليلها ، من حيث
علاقاتها ، الى صور جزئية ، حيثما تسمح بذلك الفلسفة التجريبية ،
كأن نحللها - مثلا - الى وحدات جزئية .

وقد يكون من قبيل المغامرة ، أن أطرح رأياً ، بأن التقدم
المنهجي ، يدين لهذين الرجلين ، في الوقت الذي كان من المصعوبة
فيه ، فهم الموضوعات الاخرى المماثلة . وبفضل ما تحقق ، فقط
من التطور بوسائل التحليل الاكثر دقة ، استطاع كل من « بيرس »
و « هوسيرل » اكتشاف العنصر الثالث في تلقى المعرفة . وهو
استقبال العقل البشري لها ، كـ مفسر نشط .

وحتى اذا أسهم تصويري هذا في فهم الجوانب الاخرى من
الابستمولوجيا التي التقى فيها كل من « بيرس » و « هوسيرل » ،
فمازلنا نفتقر الى فهم هذا التطور المتزامن لكل من هذين المنهجين
الذين يتميزان ، سواء بالتذويغ غير المقيد وبالذقة .

ولعل لا أجد طريقاً ، لتفسير هذا التوافق العجيب ، الا بالرجوع
الى إحدى تأملات « بيرس » نفسه ، في قوله ان ثمة استمراراً
لنشاط العقل أو « تعاطف واضح في تاريخ الفكر » (٢٧) .

المراجع

- ١ - شارلس ساندروز بيرس - مجموعة الأعمال الكاملة
الشارلس بيرس ٨ مجلدات (كمبردج ماساشوسيتس - هارفارد
١٩٣١ - ١٩٥٨) .
- ٢ - ويبدو أن ١٨٩٦ نقطة تحول في هذا الصدد - انظر مثلا ،
م . ج . مورفي - في تطور فلسفة بيرس (كمبردج ١٩٦٠) .
- ٣ - المراجع السابق في (١) ف/ص : ٦٥/٢ .
- ٤ - ف/ص ٢ - ١٦٥ و ١٨٢ و ٥٤٠/٤ و ١٢٦/٥ .
- ٥ - ف/ص ٢/٥٢ و ٥٠ و ٨٥/٥ و ١٢٦ .
- ٦ - ف/ص ٢/٥٦ و ٥٤ و ٢٩ و ٦٦ و ٥٥١/٤ .
- ٧ - ف/ص ٢/٣٠٩ و ١٦١/١ و ١٤٨/٢ و ٢٥٢ و ٤٢٤/٥ .
- ٨ - ف/ص ٣/٤٣٢ و ٥١/٢ و ٢١٠ و ٤٨٥/٥ و ١٦٧/٨ و ٢٤٢ .
- ٩ - ف/ص ٢/٤٣ و ٤٢ .
- ١٠ - مثال ف/ص ٢/٧٦٦ .
- ١١ - جون ستيوارت بحث في فلسفة سير ويليام هاملتون
(طبعة ٤ لندن ١٨٧٢) .
- ١٢ - ف/ص ٢/٢٧ و ١٤١ و ١١٦/٥ و ٦٥٣/٧ .
- ١٣ - ف/ص ٥/١٥١ و ١٥٦ و ١٥٧ و ١٨١ و ١٨٣ و ١٨٦ .
- ١٤ - يختلف تهجى هذا اللفظ عند بيرس في كتابته .
- ١٥ - ف/ص ١/٣٥٣ (ويمكن أيضا فصل الثاني عن الثالث
لكن لا يمكن فصل الثالث عن الثاني ، والاول ٠٠ أو الثاني عن الاول)
- ١٦ - ف/ص ١/٨٣ و ٦٤٢/٣ و ٤٦٣/٤ .
- ١٧ - ف/ص ٢/٢٢٨ (وبيرس أيضا يسمى ذلك الاساس) .
- ١٨ - ادموند هوسيرل - أبحاث في المنطق . طبعة ثانية
بالألمانية ، طبعة مترجمة ج . ن . فندلاي (نيويورك ١٩٧٠) ص ٤٢ .

- ١٩ المرجع السابق ص ٩٨ .
- ٢٠ - المرجع السابق ص ٩٨ .
- ٢١ - المرجع السابق ص ١٢١ .
- ٢٢ - المرجع السابق ص ١٠٤ .
- ٢٣ - المرجع السابق ص ١٣٠ .
- ٢٤ - المرجع السابق ص ٧٤٠ .
- ٢٥ - المرجع السابق ص ١٤٤ - انظر أيضا اديموند هوسيرل « رد على نقد ملاحظاتي حول علم النفس المنطقي » « دالاس ويلارد - شخصي - ١٩٧٢ » .
- ٢٦ - هربرت سبيجلبيرج في « علم الظواهر عند هوسيرل » بيرس ، بين التوافق والتداخل « أبحاث في الفلسفة وعلم الظواهر (١٩٥٧) » .
- ٢٧ - ف/ص ٣١٥/٦ .
- واعترف باهتنان بمساعدة الاساتذة ك.ف. ديلاني وجاري جوتنج ، كلاهما بجامعة نوتردام ، في الاعداد لرسالتي في الدكتوراه ، والتي كانت الاساس لهذا البحث .

حوار بين العلاقات الهامة

بين

الواقعيين والبراهانيين

وخاصة جيمس

بقلم

اليزابث فلاور

استاذة الفلسفة بجامعة بنسلفانيا ، بفيلاديلفيا •
أمضت سنوات دراستها بكلية ويلسون ، وكلية برين ماور ،
وجامعة بنسلفانيا ثم قامت بالتدريس والقاء المحاضرات في كلية
بارنار : وكلية هاملتون ، والجامعة الالهية في كل من شيلى ،
وكولومبيا • وكانت زميلة في المركز الطبى للدراسات الانسانية
٧٨ - ٧٩ • وتركزت كتاباتها في الفلسفة الاخلاقية ، وفلسفة
القانون ، والفلسفة الاجتماعية ، واشتركت (مع هوراي هورفي) في
تأليف كتاب عن « تاريخ الفلسفة في أمريكا » •

يغلب على تاريخ الفكر ، الاهتمام بما يكشف عنه ، من المشاكل التي لا تدخل ضمن التيار العام لاهتمامات هؤلاء الذين يتربعون فوق مسرح الاحداث ، ويقع ذلك خاصة عندما تأخذ الاهداث بأصداثها طريقها العملى فى أى عصر ، وأن لم يوضع فى الاعتبار ، اغتراض الظروف التى أحاطت بها .

ومما يبعث على الدهشة ، ان تظهر مشكلة ، حتى وان لم تحتل مكانها على المسرح الا مؤخرًا : واذا بنا نجد أنها تتعلق بغاية مسنهدفة ، او نشاط مطلوب ، وهما يتطلبه من التخطيط له تخطيطاً واقعياً ، حول العلاقة بين المعرفة ، والفعل ، وما يمكن أن نتعلمه عن طريق النقد الذاتى .

وقد بدأت معالجة هذه الامور من أساسها فى نهاية القرن التاسع عشر ، ومع بداية القرن العشرين ، تحت ضغط المصطلحات المعقدة ، فى مجالات التخصص ، والبرامج الحاسوبية ، (الكومبيوتر) والاهتمام المتجدد بمظاهر السلوك العمدى : والدراسات المتصلة بالمعرفة عمومها والتى دعت مرة أخرى ، الى الربط بين الفلسفة ، وعلم النفس ، فى اطار عملى مشترك .

ذلك ان الاهتمام بمثل هذه المشاكل ، هو العلامة الكبرى للفلسفة البراجماتية التى تتسم بسماتها الامريكية المتفردة . ونهذا تحدونى الرغبة فى أن أشير الى ذلك الظرف الخاص الذى يكتنف الاقتراب من هذا « العش » وما يكمن بداخله من مشاكل تضرب بجذورها فى القراءات الفلسفية ، للفيلسوف الاسكتلندى « اوك » الذى تربى فى أحضان الفلسفة الواقعية . ثم تحول فى التربة الامريكية الى الفلسفة الطبيعية .

وقد تناول « لوك » في كتابه « المقالة » وجهة نظر محدودة عن مقدرة الانسان ونشاطه ، وفي الجملة ، فان التراث الكلاسيكي للفلسفة البريطانية ، يأخذ بأراء « لوك » في الطبيعة باعتبارها أساسا ، عنصرا سلبيا للمعرفة ، وانها تنشيء الروابط بين العناصر تحت سلطان النظام التمسقي الذي تفرضه تجربة الطبيعة ذاتها : بما تتقافه مشاعر اللذة والألم .

وقد ظلت الريادة لاي عمل مقبول ، في هذا الصدد ، تتسم بالغموض ، الى أن كان للتيار الرئيسي للفلسفة البريطانية ، أثره في تعزيز الرأي المذكور ، بما حققته من إضافات (باستثناء بركلي) خلال تعاطيهم الشعور بما يجب من تعزيز المشاعر الحسية ، والأخلاقية ، على نحو ما وضح في فلسفة « هيوم » و « آدم سميث » ، أو في تنقيحات الفلسفة الآتية (الميكانيزم) عند « هارتلي » و « جيريس ميل » .

ذلك ان أحدا ، لم يتعرض لهذا الموضوع ولا لغيره من الموضوعات التي كانت تشغل أذهان الناس ، كما أن الفلسفة السيكولوجية « هيوم » لم تستطع أن تفسر لنا نصوص معاهدة معتمدة : أو تساعد في تنفيذ خطة ، في الإصلاح الاقتصادي .

ويتابع الأمريكيون الآن ، هذه الابحاث بعناية ، لانهم كانوا على نحو ما ، متشائمين - مجرد احتمال - لفلسفة « لوك » ، واستوعبوها ، في كل مراحلها من التجريبية الكلاسيكية الى المادية .. بل ان حركة قامت تطالب - كما فعل فردريك ميزلي - بالعودة الى فلسفة « لوك » ، والدعوة لها مباشرة .

بيد ان هذه المتغيرات ، كانت مختلفة عن الملامح الواضحة في حياة الأمريكيين ، في الوقت الذي كانوا ينشئون فيه المدن .. ، ويدافعون عن الحدود : ويخططون ، ويضعون الانظمة ، ولذلك لم يكن غريبا أن يتجه حماسهم الجياش بتأثير الاسكتلنديين ، الى حد

بعيد ، حتى شمل كل هؤلاء الذين شاركوا في حركة التنوير الاسكتلندية ، ابتداء من « هاتشيسون » الى « هاتون » بل وكذلك ، « هيوم » (وخاصة في مجال التاريخ) وغيرهم من العلماء ، والمخترعين ، وعلى الاخص ، الثلاثي البارز في الفلسفة الواقعية الساذجة وهم : « توماس ريد » و « دوجالد ستيفوارت » و « توماس براون » بما عرف لهم من محاولاتهم الابقاء على ديناميكية الفكر الانساني . . وقد سجل لهم ، تاريخنا الفلسفي ، أنهم دفعوا بالاتجاه الواقعي عند « اوك » الى غايته الحتمية ، ثم أخيرا السير « ويليام هاميلتون » (آخر من مثلهم) الذي مهد الطريق للفلسفة البريطانية الجديدة « لهيجل » . ومن سوء الحظ أن ما وقع لهم من الانطباع السيء كان يرجع في معظمه ، الى الفترة التي ظهروا فيها في القرن التاسع عشر ، مع آخرين من أمثال « بورتر » . . من يال ، وهاك « كوش » من يرفسنتون ، وهو الذي هاجم « مع ميل » فلسفة هاميلتون .

والواقع ، انه لم يكن لتأثير الاسكتلنديين ، على التفكير الامريكي ، أي صدى ، سواء فيما يتعلق بحركة التنوير الاسكتلندية : أو بالنسبة للواقعية الضيقة ، بل كان المأمول أن يكون للتمثيل الكنسي بالانتخاب غير المباشر ، أو لديناميكية الحركة (نظريا على الأقل) أثرها في الاتجاه المضاد ، بصدد اجراءات التحقيق ، والموازنات التي نص عليها الدستور ، طبقا للمشروع الذي وضعه « جيمس ويلسون » ، و « ويذرسيبون » (مواطن اسكتلندي) و « اماديسون » (وكان تلميذا لالاخير) على الرغم من أن ذلك لم يكن أهم ما كانت تدعو اليه ضرورة اصلاح الجامعات الاسكتلندية ، التي توسعت منذ بداية انشائها في القرن الثامن عشر ، بتأسيس فروع متخصصة : ومتكاملة لمدارس مهنية ، للقانون ، والطب ، وذلك بتأثير ما نقله اليها شخصيا ، المهاجرون الاسكتلنديون ، أو الامريكيون الذين تربوا في الجامعات الاسكتلندية .

وهذه هي آراء كل من « رد » وستيوارت وبراون التي طبعت
 ونشرت ، أو نسخت أو لخصت ، أو ذكرت ضمن المراجع ، وانتشرت
 من أقصى البلاد الى أقصاها كما أشير اليها في طبعات « دائرة
 المعارف البريطانية » التي وضعها « ستيوارت » مع الاضافات
 المطولة والكاملة حول الموضوعات الرئيسية ، التي تتابع من
 الميثافيزيقا ، الى الفلسفة الاخلاقية ، الى الاقتصاد ، والجغرافيا
 البشرية ، وكلها كانت يرجع اليها بنصها .. وكان ذلك نتيجة
 للعلاقات الوطيدة التي توثقت بالصلوات الشخصية : وخاصة بين
 « فرانكن » و « جيفرسون » ، و « روش » ، و « صمويل جونسون » ،
 و « ويليام سمارت » ، في كليات بنسلفانيا ، وكولومبيا ، وويليام
 وماري .

وهذه مواد ، تكفى بذاتها لان نطرح بصددنا ، قضية نتناول
 فيها ، الاثر المباشر لنظرية الوعي (أو الادراك) لدى كل من
 الامريكيين والاسكتلنديين : على النظرية البراهماتية (وكذلك
 النظرية الطبيعية) وتأخذنا بعيدا ، بقدر ما تتسع له هذه الصفحات ،
 ومع ذلك ، تظل القصة ، ناقصة ، لم تكتمل فصولها ، وذلك اذا لم
 نحمّلنا بكل تأكيد ، على البدء من خلال « فرانسيس بويين » الذي
 لم يكف عن اصراره - رغم تزمته مثل « جيمس » - على طرح
 المشاكل الفلسفية للاسكتلنديين ، على تلاميذه ، بل وتحريف
 الاصيف التي قرأوها « لكانط » ومع أن علاقته « بجيمس » ، تحتاج
 وحدها لمجلد كامل : فسأكتفى ، بتناول استمرارية المشاكل التي
 طرحها « جيمس » مع الاتجاه الذي ساد ، عن الوعي الواقعي ،
 ، وخاصة بالنسبة للمشاكل التي ذكرت خارج هذا الاطار .

ولنبدا الآن ، في طرح بعض الاصداء التي نجدها في أعمال
 « جيمس » وخاصة في مجال علم النفس ، والذي اتسم بالسمة
 الاسكتلندية ، ثم اصطبغ بعد ذلك بالصبغة الامريكية ، خلال
 المناقشات التي احتدمت حوله ، على نحو ما يعترف « جيمس »

نفسه ، من أن أصول ذلك العلم ، ضربت بجذورها في التراث : ابتداء من « لوك » ، فيقول « ليس هناك علم نفس جديد ، وإنما هو فقط ، العلم المأخوذ عن «لوك» ، مع بعض إضافات طفيفة عن الاستبطان ، والفسيولوجيا ومذهب الارتقاء » (أحاديث الى المعلمين) وهو بالتأكيد يرى - مثل « لوك » - أن علم النفس علم طبيعي لحياة العقل ، من حيث وجوده وشروطه ، وان كانت التعديلات التي ادخلت عليه شاملة ، بما انبثقت عليه خلال التصدي لأصول العلم : ونظرية التداعى ، من التركيز على الصورة التي يتم بها نشاط طالب المعرفة ، في بناء عالمه المستقر ، بعيدا عن طوفان التجارب والاختبار بين متغيراتها .

وقد ساعد علم وظائف الاعصاب الذي استغله ، في ربط الفعل الإرادى ، بالفكرة وتصاعد التساؤلات المتوالية ، حول الغاية المستهدفة منه ، والاستفادة بالمعرفة في توجيه الاجابات عليها في حينها .

أما الإضافات الخاصة بالاستبطان ، فقد تناولت مجالا عظيمًا ، وفريدا ، تضمن - بين أشياء أخرى - تجارب شاملة ، فجأة عن العلاقة بين الذات : ونشاطها . بينما كان الجديد الذي أضافه « جيمس » الى هذه المسائل ، يمكن أن يلخص أحسن تلخيص ، في اللامع التي حددتها للوعى - أو الإدراك - وهى التى أخذها « متجاشتن » ، و « هويتهايد » ، و « سكوتز » وطوروها مع غيرها ، وكانت في تطورها ذاك بمثابة ثورة في علم النفس وهى ثورة ، كان « جيمس » الاب الروحى لها .

ويبدو - كما سنبين بعد - أن الوعى (أو المعرفة) يتميز بخاصية التدفق مع استمرار التغير ، في المعرفة الشخصية (بطريق التداعى مثلا) والاختبارية (جیشان الفكر مثلا) .

وهو « توماس ريد » مؤسس الفلسفة الاسكتلندية ، بأدق

مفهوم للواقعية الساذجة يستمتع ببعض ما يواكب عصرنا الحاضر،
 عينا نفهمه من محاولاته التي كان يبذلها ، لتخليص الفكر
 مما شابته في عصر ساد سوء الفهم : فهو بدأ - كغيره - من فلسفة
 « لوك » ، ثم استدار نحو الفلسفة المادية « لبركلي » ، ولكنه
 مع ذلك ، استفاد بكتابه عن « نظرية جديدة في الرؤية » كنهيا
 علمي لمحاولته اكتشاف مكان العلم ، من خلال تحديه المتهافت
 « نهيوم » .

ولقد كانت نظرة « ريد » لكتاب « لوك » المقالة - مثل غيره من
 الواقعيين - باعتبارها دراسة علمية عن كيف نتلقى المعرفة ، أكثر
 من أن تكون مذهباً للاستمواجيا ، وتفتقر الى الدفاع عنها ، أنها
 اتهامهم بأنهم لم يحسنوا الدفاع عن واقعيتهم (وهو محل شك)
 فليس له أي أساس ، ذلك لانهم فجروا علوم المعرفة والفكر ، كجزء
 عام من العلوم الانسانية ، على النسق الذي نظروا به الى خواص :
 ومزاييا الكيمياء ، أو علم وظائف الاعضاء (الفسيولوجي) أو بحثوا
 به في طبيعة وسلطة الحكومة ، بنفس الصورة التي بحثوا بها في
 قوة البخار .

ومنذ البداية ، سواء في أمريكا ، أو في اسكتلندا ، تحصن هؤلاء
 على نحو ما ، بصمام أذن ضد نظرية « نهيوم » في الشك ، ووجدوا
 أن منهج « هاتون » في « البحث » ، ورأيه في العلم كحقيقة احتمالية ،
 قابلة للتصحيح : منهجا أجدر بالتصديق ، وذلك ان التشكيك في
 أصول الأشياء ، ينطوي على نوع من الاتكالية ، التي تريح
 النفس ، ولا تزيد عن مثل قولنا ، ان الله لن يخذلنا ، وأنه من هذا
 المنطلق ، يامنحنا الخصائص الكفيلة بالتقدم الواضح للعلم ، بقدر
 المستطاع .

ولم يقصد « ريد » بمبادئ الحس العام ، حسن الحصان ،
 أو مجرد حكم جيد عادي : ولم يقصد بواقعيته ، ان يدافع عن وجود

عالم عقلانى مستقل للظواهر الخارجية ، أو عن تطابق الفكر - بصدق - مع موضوعه . . . وانما كان دفاعه عن مبادئ الوعى ، أكثر منه ، دفاعا عن « نيوتن » و « لوك » والعالم السائدة ، وخاصة علمى الكيمياء ، ووظائف الاعضاء (النفسىولوجى) فضلا عن أنه يتمددى كذلك لاستعراض النشاط الفكرى والتخطيطى ، والذى لم يكن له وجود فى نظرية « لوك » .

فهو - أى « ريد » - كان بعد « لوك » مترددا فى الإشارة الى أن هذه الصور من النشاط الفكرى « تابعة من الذات » لأنه وافق مع « لوك » على أنه ليس ثمة مضمون كاف ترشدنا اليه التجارب الحسية ، وان مثل هذا المضمون ان وجد ، لا يعدو أن يكون من قبيل العمليات الداخلية أو عمليات ، ليس فقط ، ليس لها أى دور هام فى بناء المعرفة : ولكنها أيضا محل نظر ، وخاصة اذا درسناها عن طريق السلوك واللغة .

وقد ظل موقف « ريد » مصطبغا بالصبغة السفسطائية ، فى قياسه الفكرة ، كوضع متميز عن الحس ، وكانت بتشكيلته الاساسية ، هى فى كيف يتحول الاحساس الى فكرة (بمفهومها الكامل) باعتبار أنها - أى الفكرة - تحدد صفة الحكم ، والتعريف ، وتحدد اطارا ظاهرا للتداعى الموضوعى ثم أنه أنكر ، ان تكون لنا مثل هذه المقدرة على الانطلاق ، والتحرر من الاحاسيس ، على حد تعبير « لوك » ، أو الانطباعات : على حد تعبير هيوم ، والتي تكون منها - كتجربة - موضوعا ، ذلك اننا لانملك احساس مرئية كهذه ، ثم ان تصورنا للاشياء ، يقتضى رؤيتها ، بينما نحن لا نعرف الفكرة ، لان فكرتنا عن شيء ما ، تقتضى ، أن نعرف على ذلك الشيء (وهو هنا) مصطحب معه صورة لنظرية يتخذها كنموذج (

المترجم : وفى عدد الفرق بين تصورنا لشيء ، وفكرتنا عنه ، ان التصور يتم بالحس ، بما يقتضيه من رؤية الشيء بحاسة البصر مثلا أو سماع اللحن بحاسة السمع الخ . . . بينما الفكرة تدرك بالعقل عن طريق المعرفة .

وهكذا ، كان « ريد » - مثل جيمس - يؤمن بأننا نادرا ما نخوض تجربة حسية خالصة ، هبرة : وذلك لان الاحساس الخالص ، ضرب من الخيال ، عند علماء النفس •

على أن أهمية الاحساس - وظيفيا - تبدو كدلالة تقودنا الى شيء ما في العالم ، وهذا الملمح التفسيري ، يعمل بتلقائية ، بحيث أننا لا نستطيع ، أن نميز الدلالة عن مدلولها الذي تدل عليه ، الا بصعوبة ، ولا نملك من وسائل التعبير ، ما نستطيع به أن نميز بين المصطلحات التي تساعد في الفصل بينها •

فعندما يتحدث رجل عن رائحة السمك ، فإنه يقصد عموما : ان يصفه بما يدرك به السمك ، ومع ذلك ، فقد يستخدم نفس الاصطلاح ، ليشير الى تجربة خاصة ، كأن يعبر عن رائحته ، على انه الذي انعكس في مشاعره الشخصية • فالفارق واضح بين الحاليتين ، الا أننا نركز على الصفة (بالنسبة للسمك أو لاية معلومة) بالصورة التي تعجل التعبير بها عنه • وقد يستقر في أعماقنا أحاسيس قوية ، لا مذاق لها (تحليل « لجيمس » لنماذج تفريرية ، مثل الطريق الصعب ، والجثة) وكل ذلك - طبعاً - ليس استنتاجيا : حتى ولو لم نر أو نسمع - بلغة الفن - خطوطا أو مشاهد تستبطن بعض انفعالاتنا ، كالحزن مثلا ، وانها نستشعر الحزن مباشرة ، حينما نحسه ، وهذا كل ما في الامر ، وهكذا تنقلب الدلالة لعنى بها نحسه ، الى أداء تفسيري ، أو لغوي ، بينما لا تعتبر العلاقة بين الدلالة ، ومعزاهها ، علاقة سببية ، فليس في دلالة الشيء ، اذا ما عرضت للتجربة وحدها : ما يكشف عن طبيعة ذلك الشيء •

وقد كان للتمييز الذي وضعه « ريد » بين الفكرة ، والتصور ، بمجرد ان وقع في دائرة التناقض الحاد ، بين التطابق ، والتضاد ، لدى الافراد ، ما دعا الى شيء من الاهتمام بالارهاصات البراجماتية •

فالفكرة هي أن نكون قادرين على الهلاء أو تطبيق مفهوم محدد بصورة غير غامضة ، وإنما يجب أن نتزود سلفا في هذا الصدد ، بمعيار تطبيقي ، يساعدنا في الوصول الى الحكم على ما ندركه ، فكرا أو تصورا : وذلك لان الافكار .. والتصورات ، تنتج كل منها بالتبادل من خلال « انماط » تتولد فقط حين تنشيط للحكم على ما نحسه ، وتتعدل من خلال استخدامها .

على أن القائمة التي وضعها « ريد » لمبادئ الوعي ، كانت واضحة التعقيد ، حيث تضمنت المبادئ المنطقية الضرورية ، والافتراضات الخاصة بتطابقها من الطبيعة ، كعنصر أساسي في أى تحقيق (بهما في ذلك ما ذكره هيوم) وغيرها من المبادئ الاحتمالية ، ومن أجل هذه الأخيرة حرص « ريد » على أن يضمها مبدأ تحقيق الشخصية ، مع استمرار توافره في كل الاوقات .

ولم يكن ذلك - طبعاً - مما يمكن إقامة أدليل عليه : وإنما ، عنى نحوها نميز في الجملة اللغوية بين الافعال والمفعول ، فكذلك ، تجب التفرقة بين ، الذات ، وموضوعها ، في ضوء التجربة التي نعرضه لها ، وأثرها بكل اللغات .. ان نظرية تحقيق الذات ، وعلاقتها بموضوعها ، في علم مستقر .. تعتمد على نوع من الاستمرارية في تجربتها نزولاً على ما تقتضيه نظرية التداعى .

هكذا تحرك « ريد » من ينزوع التداعى ، ثم يتقدم مجازاً ، الى النافورة ، لكي ينطلق أخيراً بتيار الفكر المزدهر .

فاذا كان تيار الفكر ، ليس خامس النسب تماماً « احيوس » ، فهذا هو « ريد » يتصدى المتركيز الى القوم النشطة الانسانية ، والتي لا تقتصر في رأيه ، على مجرد النشاط الفكرى فقط ، وإنما تتجاوزه الى نشاطه في عالمه الطبيعى ، إذ أن ثمة نطاقاً للسلوك ، يمكن تفسيره بمفهوله السببى ، الا أن مثل هذا التفسير : يترك - دون مساس - الحقائق الواضحة ، التي تترجم الدوافع الحسية ، (١٣ - فلسفة)

والفسيولوجية ، من خلال المعرفة ، والتصوير الواعى ، وعلى النسبة
الذى يتم به مناقشة الافكار ، واختيارها وتنفيذها • وذلك ان
العلاقات بين العمل ، والمؤسسة أو بين المصمم ، والمنهج • أو بين
المنتج والانتاج ، يجب فصلها عن سببها الآلى • لانها علاقات
خضعت للتجربة : كظاهرة لها نظام مختلف ، تنبثق عنها علاقات
مختلفة • ولا يعنى ذلك ان المنافسة بين مناقشة المرء لافكاره ، وبين
العمل ، غير متقاربة ، في نظر علم النفس ، وكل المطلوب هو ،
قوانين اكمل ، بحيث تتناسب مع هذه الظاهرة •

ذلك ان قوانين التداعى ، رغم انطباقها فعلا ، الا أنها غير
كافية • فالإنسان مخلوق طبيعى ، يعيش في عالم الطبيعة ، ولذلك
فإننا كما نحتاج الى المعرفة التى تطوع العالم الفيزيقي لأغراضنا :
وخدمة غاياتنا ، فلا أقل أيضا من أننا نحتاج الى أن نعرف ، ما هى
هذه الأغراض والغايات الالهامة ، في اطار جدلى لعلم النفس متقدم ،
وذلك أهم بكثير من أن يكون مجرد مجموعة من الفيزيقيات
أو الفلكيكيات •

وقد سبق لهذه الآراء التى عرضها « ريد » عن القوى النشطة
للإنسان في الطبيعة ، وإرادته الاحتيارية ، ان تضممنتها
المحاضرات التى تلقاها قرب نهاية دراسته ، عندما استبدلوا
بأستاذه ورائده الاثير لديه « هيوم » • خصمه الدكتور « بريستلى »
• ولم يكن « ريد » قد أجاب على امتحان لبريستلى قبل ذلك
(١٧٧٤) ولكنه لم ينضم الى مذهبه في المادية ، أو التقريرية •

ذلك ان بريستلى ، عندما جاء الى أمريكا ، صحب معه : هذا
الاسلوب في التهجم رغم ان الجدل بين الواقعيين هنا ، كان قد
اختفى ، وذلك يرجع بصورة جزئية ، وبغير شك ، الى التعاطف
الذى أظهره جيفرسون لكلا الجانبين ، • والحقيقة فان « ريد »
وجد حليفا له ، في ريتشارد برايس ، رغم أنه كان صديقا
لبريستلى ، ومن ديانتته •

هذا ٠٠ وقد أنكر كل من « ريد » و « برايس » على أصحاب نظرية « المنفعة » : صواب اتجاههم الى النزول بمفهوم الاخلاق الى مجرد الدعوة الى السعادة فقط ٠٠ وبالمنظومة العقلية ، الى مجرد التنازع ٠٠ وأضاف كل منهما الى ذلك ، أثر نشاط العامل الاخلاقي في اطار الادراك أو المتفهم ، كما انهما قرنا السعادة ببدء الواجب ٠

وقد نحالف « ريد » و « برايس » في الراى مع « بتلر » ، حول المسائل الاخلاقية ، وكان لذلك أثره العظيم في نيوانجلاند ، بالنسبة لهذه الموضوعات ، وذلك بالرغم من أن « برايس » (الذى كانت تربطه علاقة وثيقة بشاننج) هو الذى أدان مذهب التوحيد ، بينما ظل « ريد » مرجعاً مشتركاً يرجع اليه ، في شئون الارثوذكس ، وغير الارثوذكس على السواء ٠

أما « دوجالد ستيفوارت » ٠٠ (وهو خليفة « ريد » في ايدنبرج) فقد اختلف عن هذا الاخير : فيما أجراه من تعديل لمبادئ الوعى ٠٠ تعديلا يعكس اهتمامه بالرياضيات ، وبلغه الصياغة ، والقواعد اللغوية ، ولكنه ، اخرج بغير شك ، بالنقد الذى وجهه ، كل من « برستلى » و « كانط » لنظرية الوعى ، ووصفها بأنها مجرد دعوة المسبوقية ، فاضطر أن يطابقها بتلك العمليات التى يقتضيها التحليل العقلى والاستدلال ، والتحقيق ٠٠ ثم انه كان يأنل ، بلجوءه الى التحليل الرياضى : ان يجد - كمثال لنظرية الوعى - نوعاً من الشمولية ، والحاجة التى تقتضيها غالباً الخطوة الاولى للتجريبية ، ولذلك رأى أن يحقق القواعد التى بمقتضاها ، ينتقل من الفروض الى النتائج ، بحيث نستخلص منها صراحة ، تلك البديهيات التى لا تحتاج الى دليل ، والتى تترتب نتائجها كضرورة حتمية ٠

واذا كانت هذه المبادئ ، تعتبر عوامل مساعدة للعقل ، من ناحية : فهي تقدرنا من ناحية أخرى ، بتجانسها مع نظام الطبيعة ،

بينما لا تزال القواعد المذكورة ، مجرد منهج شكلى غير مضبوط .
تجربته .

وهنا يبدو « ستيفارت » مواكبا جدا لعصره ، بأسلوبه في التمييز بين المناهج الافتراضية البحثية ، وبين المناهج التفسيرية .
وقد لاحظ أن الأولى محدودة فقط ، بحدود التخيل ، والتكوين ، بينما تبدو الثانية التى تحمل مدلول التجربة ، لا تعدو أن تكون ظواهر احتمالية وغير مؤكدة ، كما أشار الى أنه حتى بالنسبة للاحقة ، قد يكون ثمة عمليات تظير للنظريات باضافة الى نفس القائمة التى حشد فيها ملاحظاته : ومع ذلك فمارلنا نترقب النظرية التى تحدد الاطار الذى تصبح فيه هذه الملاحظات ، ذات معنى ، وأن تتواكب النظرية مع الملاحظة ، واحدة بأخرى . . . وكأنها لابد أن نخصص « غرفة عمليات » للتصحيح ، والتبديل ، في ضوء الجراح التى تمر بها التجربة ، بل وقد يقتضى الامر ، وضع 'فروض' . . والفروض المقابلة ، لتغطية قائمة واحدة من الملاحظات : وبهذه الحالة ، فإن الاختيار بينها ، سيتم في ضوء اعتبارات المنفعة والوضوح ،

وقد صور « ستيفارت » هذه النقطة ، باشعاراته الى الزمن الذى كانت تسود فيه نظرية كوبرنيكوس في عصر البطالمة ، ولم يكن هناك أى خلاف ، أو نزاع حول أية ملاحظة ، وانما كان صدى الاهتمام : منصبا على كيف يوصف العالم ؟ . . وكان الجواب مقسما بمثل هذه البساطة ، التى اتسم بها السؤال ذاته .

وهكذا يتضح أن المعرفة ، لا يمكن أن تحال تحليلا مناسباً ، من خلال الأساس وهذه ، وإن نستطيع أن نشفق من هذا الأخير ، القواعد الشكلية للاستنتاج ، أو غيرها من المبادئ ، التى تهدف الى التوضيح أو تسلسل الترتيب ، أو اتي تقرب بين منهج التجربة وأسلوب التحقيق .

ذلك أن النشاط التحليلي للعقل ، يتجه الى التركيز ، ثم
إلى التفكير .

والتركيز ، هو بالطبع : نشاط يبدأ عقليا ، ثم يتحول من خلال
التجربة الى شعور بالجهد ، فعندما نركز على شيء واحد ، فإن
ذبذبة الدوافع الأخرى ، تتردد بين الارتفاع ، والانخفاض ، الى
أن يستقر التركيز على الشيء .

أما التفكير ، فيفترض فيه إمكان عزل الحاضر ، واستحضار
الموضوع الغائب ، الذي تصوره من قبل ، ولكنه لا يقدم صورة
محددة لشيء محدد طالما أن التصور ذاته : يمكن ، أن يعدل تبعاً
للاهتمام ، واصطناع اللغة ، وغير ذلك من الصور التي تزرع بها
بيئتنا الاجتماعية ، حيث يجب أن تفسر اللغة هنا بأوسع معنى ،
وبما يخزن فيها من تجارب الماضي ، وبكل ما تتناوله من أوضاع
العالم ، ومع ذلك فسيكون مما يستوجب النقد ، أن نجعل وسيطاً
بين التجارب الخاصة ، ومثيلاتها ، أو غير المشابهة لها .

ويجب « ستيفارت » أن نضع في اعتبارنا مدى الاهتمام
والاختيار ، والفرض : بوصفها عناصر غائبة ، لبناء عالم مستقر
بمقاييس عن عوالم أخرى مغايرة ، كما أن رأيه في إمكان تصحيح
معرفة ، التجريبية ، جعلته يقترب كثيراً من فكرة المذهب
إبراهيمي .



أما أعمال « براون » فقد كانت هي أيضاً موحية بالكثير الذي
وجد أصداؤه في سيكولوجية « جيمس » بما في ذلك ، ما تأثر به
من خلال المذهب الطبيعي . وقد تحمس براون لموجة التجربة
وما لزامها من نشاط ، بل لقد كان يناضل من أجل اكتشاف العلاقة
بين علم وظائف الأعضاء ، وعلم النفس ، ولكنه كان خصماً لدوداً ،

« لجون ستيوارت ميل » ، الى حد أنه اتهمه بالاتجاه الرئيسي لنظرية التداعى : التى ضمت تراث كل من « هارتلى » و « بريهستلى » الى « ميل » و « بين » ولكنه - مثل بقية الواقعيين الآخرين ، من « هاتشسون » ، الى « ستيوارت » - وجد أن معيار التداعى الفكرى ، بالصورة التى طرح بها ، لم يكن كافياً لشرح الملامح المحسوسة للتجربة .

بدأ « براون » منهجه من النظرية التقليدية ، والتى كانت قد ملأت الساحة الفلسفية الى أقصى حدودها ، ولكنه حد من صـور الخـاط ، أو التشابه ، أو التداخل ، من حيث السبب والنتيجة ، وضمها الى قانون واحد شامل : ومع ذلك لم يستطع أن يتجاهل المخالفات الظاهرة لمثل هذه « القوانين » . وكانت له تجربة حية في ذلك كمثال لتنفيذ رأى ، يقوم هو ذاته على مجموعة من التصورات غير محددة الاتجاه ، أيما كانت الصلات التى تربط بينها في غالبيتها ، وحتى في هذه الحالة ، كانت توجد اختلافات فردية ملحوظة ، سواء بين أفراد مختلفين فقط في زمن واحد ، أو بين فرد ، عنه لدى فرد آخر في زمن آخر مختلف .

ويقوم « براون » منهجه في التداعى ، على أساس أوسع كثيراً من مجرد الأفكار ، فهو - أى التداعى - يتناول أيضاً ، « المشاعر » الناشئة عن المؤثرات الداخلية أو الخارجية ، والانفعالات سواء بسواء ، مع المعارف . وعلى ذلك فلو مثلنا براءة قلب طاهر ، بياض الثايج الأملس ، فإن تداعى المعنيين ، لا يرجع الى التكرار الغالب ، وانما يرجع الى ما ينعكس من أثر الانفعال بكل منهما . هذا ويفضل « براون » أن يستعمل كلمة « يثير » بها في بساطة عما - يوحى به - من الشعور كنتيجة لتداعى شعور آخر سابق عليه .

وهو يبنى آراءه - مثل غيره من الواقعيين الذين سبقوه ، طبعاً -

على أساس « نظرية جديدة للرؤية » « لبيركلى » : الا أنه مدين بها هو أكثر من استخدام كلمة « يثير » (أو يوحى) لان علاقة المعنى بدلالته ، تشبه العلاقة بين الباعث ، والاستجابة له ، وتمثلاً - في اللغة - العلاقة بين الرموز ، وبين الأشياء المرموز بها ، وهى علاقة ليست لها ضرورة منطقية ، أو سببية .

ومع ذلك يدعو « براون » الى نظرية الدلالات الطبيعية ، باعتبار أنها لازمة اذا أردنا أن نتعلم ، كيف ننظم الفعل ، ونسجله : ولهذا فإن التجربة الحسية ، تخلق نوعاً من النظام المنهجي ، وتحدد بدقة ، المنطلق الذى انطلقت منه ، وكانت هذه بمثابة غرفة استقبال لبداية حقيقية للنظرية البراجماتية .

هذا ، وقد حقق « براون » مصادر لعلم النفس ، أقوى من تلك التى وضعها « بيركلى » حيث خرج منها بمعيار مقنع لقياس العلاقات الوثيقة : بين الافكار ، وبين المحرك للنشاط الانسانى ، ثم علاقة هذا الاخير ، بالظواهر الخارجية .

وقد أظهر العلماء الفسولوجيون من أمثال « هويت » و « بينز » أن العصب الحسى - مثله مثل الجهاز العصبى - يعملان بهنتهى الدقة فى السيطرة ، على الحركة الارادية . ويدعو « براون » الى تجربة ، مقاومة الشعور (ليس مرة واحدة ، بل مرات مختلفة) للذاكرة ، فى تسلسل زمنى متتابع ، لكى نعرف كيف نبنى عالماً من المحسوسات الخارجية الدائمة ، وان يكون مثل هذا البناء ، مستوحى من الالهام : طالما أنه سيظهر حتى ولو على مستوى التصور ، لاننا سندراه متمثلاً فى نماذج وعلاقات مفهومة ، منذ البداية . تماماً .

فاذا بدأنا من « هيلم » سنجد أنه اتخذ العلاقات ، أو عينات - معدة سافاً ، لكى نتصور على أساسها ، الأشياء المتشابهة ، التى سنعرضها للتجربة مباشرة ، بما تتضمنه من القياسات التى

تتركز في قلب العلم ، على نحو ما سماها « جيمس » أخيرا ،
بالحالات الانتقالية ، وهى « الشعور » بوجود « تداعيات
الاستمرارية » وبدون هذه الاستمرارية ، فان تداعيات الوعى
ستتضاءل ، لتقف عند نقطة واحدة .

لكن الاهم من ذلك ، أنه حين بدأ من النظرية (التقاليدية)
للتداعى ، رأى أن يغطى هذه الفترة كلها ، بدلا من أن يتناولها
على أجزاء أو فترات ، ولذلك كانت الصيغ بل والاهداف الثابتة ،
تعبر عن هذه الفترة ككل ، ويمكن أن يتشكل منها تيار فكرى
كامل .

وفضلا عن ذلك ، فان الشعور ، قد يختلط في معظم الاحيان ،
بالعناصر التى يتكون منها ، الى حد يقرب شبيها بها ، على نحو
ما أشار « جيمس » الى مثال عصير الليمون ، بعمدى أن مذاق
العصير ، ليس عنصرا منفصلا عن العصير ذاته . وكذلك في أية
حالة من حالات النشاط العقلى ، فانها تعتبر كلا متكاهلا ، لا يقبل
الانقسام .

ومن الواضح أن هذا النزع الديناميكى ، للنظرية التى يدعى
لها « براون » كان يضمن مساعدته في تأسيس نظريته في تحقيق
الذات ، لان الذات ، ليست مجرد ملكة حسية فقط ، وانما هى محور
التجارب التى تنضم كل منها ، الواحدة بعد الاخرى ، ومن ثم يصبح
تحقيق الذات ، ضروريا كوعاء نخزن فيها ذكرياتنا ، التى تتبادل
التنسيق بينها ، بما يكفل لها الدوام ، حتى ولو تعرضت للتغيير
بمرور الوقت .

هكذا النفوس البشرية .. وهكذا الاشياء .. كل منها يشكل
تكوينات خارج وعاء الاحداث .. والتى تحتفظ بحالات التشابه فيما
بينها .

على أن ثمة اعتبارات أخرى مماثلة، أثارتها نظريته الاخلاقية،

تتعلق بالخطاط المعقد ، بين الانفعال ، والتداعى (بالايحاء) جعلته
 - كما قال « بريستلى » - يتصدى لمشكلة المنفعة ، وكيف يتأتى
 لكل فرد طموحه أن يوفق بين طموحه ، وبين الخير العام للجميع .
 ذلك انشأ ، وقد تفهمنا انسانيتنا من خلال التفاعل الاجتماعي ،
 فاندنا نرد حالات السرور ، أو الغضب ، الى مصادرها : فبينما
 نحس السرور ، حين نشرب اللبن ، فان ذلك الاحساس ، يرتبط
 بالام التي ارضعتنا اياه ، وعلى العكس فاننا نصنفها يوافقنا ،
 ولها لا يوافقنا من التصرفات التي تقع في حالات خاصة ، تصنيفا
 كاملا .

ومع ذلك فقد ظل « باراون » حتى آخر لحظة ، يرفض تأييده
 لمذهب المنفعة بالكامل : مفضلا على ذلك ، أن يمثل اقداره - مع
 « هانتشسون » و « فريد » و « ستيوارت » - في نضالهم البطولى
 حول « الوعى الاخلاقى » والذي لا يصبح أن ينظر اليه كحق ، وانما
 هو لا يعدو أن يكون نوعا خاصا من « العلاقة الخلقية » بين الفعل ،
 وفاعله . والموقف الذى يشتملها معا ، وقد أعار « باراون » كل ثقله
 وتأثيره في أمريكا ، لنظريته في الفلسفة الاجتماعية ، تدعو الى
 اصلاح ليس بتغيير الفرد فحسب ، وانما بتغيير البيئة أبطا ،
 على أن يبقى للمعرفة ، دورها العملى في هذا السبيل ، على نحو
 ما ذكر في كتابه « فلسفة العقل البشرى » .

« لانه من الاهمية بمكان ، أن نعرف ، ما هى البدايات التى
 نتصدى لها بصدق ، وأية نتائج نتوقعها . طالما اننا نستطيع -
 على هذا النحو - أن نعد للمستقبل : الذى يمكن أن نترقبه من الآن ،
 كما يمكن الى مدى بعيد ، أن نعد ، له . وغالبا ما نخلق المستقبل
 لأنفسنا » .

ويلاحظ أن هذا النوع من التشابه في التكوين ، بين كل من
 « ريد » و « باراون » و « ستيوارت » من ناحية ، وبين « جيمس »

و « ديوى » و « ك ١٠ لويس » من ناحية أخرى ، كانت له - بحق - هديته الذاتية ، حيث يبدو « جيمس » في الجملة ، أقرب الى « ريد » ، بينما أضاف براون بعض الاعتبارات التى تتعلق بالتطور ، والتوظيف . أما « ستيوارت » ، فقد ركز اهتمامه على دناهج الفكر الشكلى المتغيرة : وعرضها للاختبار عن طريق التجربة ، ولا يفصل أحدهم ، الآخر ، في مجال البرجماتية ، سوى « لويس » (وبالنسبة لهذا الأخير ، مازال هناك تصور بطلمى يتبع حتى الآن ، حول طريقة التعبير كما حدث في « العنصر البرجماتى في المعرفة » وليس ثمة دليل طبعاً ، على أن « لويس » قرأ « ستيوارت » ، إلا أننا جميعاً ، نذكر كيف ورثنا عن أساتذتنا ، من الامثلة المؤيدة ، بما في ذلك عن فترات الانهيار) .

كما ان ثمة ظلال : تنبىء باختلافات وقعت كنتك التى نهشت بين « ديوى » (وبراون) ولويس (وستيوارت) حول الامثلة التى عرضوها للطرق التى يرونها في تجميع التجربة لمواجهة القضايا الجديدة .

نظرية وايام جيمس

عن الحقيقة

كظاهرة فلسفية

بقلم

بيروس ريشاير

أستاذ الفلسفة بجامعة روتجرز ، نيوبرونسيويك ، بنيوجيرسي ،
وزئيس لجنة تجميع الفلسفة ، وكان سكرتيرا منفذا لجمعية الظواهر
والفلسفة الوجودية ، ومؤلف « الرومانسية والتطور » و « ويليام
جيمس » وعلم الظواهر ، وفي الميتافيزيقا ، « مقدمة في الفلسفة » ،
و « ويليام جيمس ، وكتابات الاساسية » حدود المسرح ، والمسرح
المجازي .. دراسة فلسفية .

أعتقد أن أشد ما يثير التساؤل ، عن الافتراضات الفلسفية المتعلقة بالحقيقة ، يمكن أن نجده في فلسفة « ويليام جيمس » أكثر منها نجده لدى معظم خصومه في أمريكا .

على أننا لكي يمكننا استعراض أبحاثه في هذا الشأن ، والتركيز عليها ، لا بد لنا أولاً أن نتخذ منها مدخلا إلى « الحقيقة » كمسألة مختلفة عما يسود في أمريكا هذه الأيام . حيث أرجو ، من هذا المنطلق ، أن اتخذ المدخل إلى « الحقيقة » كظاهرة فلسفية بدءا « بارتين هيديجار » ، وإن كنت لا أعنى بذلك أن أفكاره هي نفس أفكار جيمس ، وإنما قصدت أن أتخذ من وجهة نظره ، ما يساعدنا على أن نعود إلى استعراض أصداثهما ، ولكي نرى المدخل المتميز ، الذي اتخذه « جيمس » إليها . كذلك التي تتعلق بهيكل « الحقيقة » الافتراضية .

وهذا هو « هيديجار » ، يجري تحقيقا حول « جوهر الحقيقة » - يتناول به إمكانية « موافقة الفكر أو الواقع » للشيء المراد معرفته ، وليس أشد خرقا في الرأي من قولنا أن « الموافقة » على أن العملة المستديرة ، ليست مستديرة ، ولا هي معدنية ، سيجعل من ذلك « حقيقة » . . . وإنما تكون الحقيقة في شيء ما . . ما يتطابق واقعه ، مع جوهره ، بمعنى أننا إذا أردنا أن نعرف كيف يكون الشيء ، واقعا . . وأصيلا . . فلا بد عندئذ أن نبذل هذه إلى ما يدل على حقيقته « كشيء حقيقي » ، يتوافق مع ذاته في شكله وهضابونه .

وهكذا ، يتابع « هيديجار » - على نحو ما - الجذور التي انطلقت منها المناقشات المعاصرة ، حول الحقيقة ، ليستخرجها من مصداقها ، التي كانت مطبوعة تماما لدى مدارسها .

و « الحقيقة » . . بحكم كونها تعبير عن توافق شيء مخلوق ،

مع ما أراد له الخالق ، تكفل إمكانية الموافقة ، بين ملكة العقل
البشرى ، وبين ذلك الشيء المخلوق .. ذلك أن الشيء .. وحالة
الإنسان في علاقته به ، يكونان ، بتطابقهما معا ، ما يعرف بالرأى
.. وهذه الرأى هو ما يتوافق بدوره مع الإرادة الإلهية الخالقة .

غير أن المدارس الفلسفية ، المعاصرة ، وما نعرفه عن انقطاع
الصلة بينها وبين الاعتقاد في الإرادة الإلهية ، ترى أنها قد قطعت
أيضا صلتها بالجذور التي تصلها بها ، على حد قول هيديجار ..
وكانت النتيجة ، أن انحسرت تلقائيا داخل حلقة ضيقة من الفكر ،
حول « الحقيقة » وأصبح مفهوم الفكر متصورا فقط في إطار العقل
البشرى وحده .

ومن هنا نشاع الافتراض بأن الدفاع عن التطابق بين الشيء ..
وبين العقل .. أو الرأى ، ينظر إليه بأنه رجوع الى الوراء ، وما
يكتنف ذلك من سوء التوجيه ، نحو العودة الى تقرير ذلك التطابق
.. وعلى كل فائقا قد نعني بالشيء ذاته ، نفس ما نعني به
فكرتنا الحقيقية ، عنه .. وهكذا فإننا لو تابعنا « هيديجار » في
آرائه ، لما عدنا من يقول ، ان الله وحده هو الذى أبقى في هذه
الفكرة المعاصرة ، الخصائص المطلقة ، للفكر البشرى .

وعلى ذلك ، فإن العقيدة السائدة ، عن سلطان المعاصرة
السلوكية ، تصبح - في رأى هيديجار - خدعة زائفة ، لان الحقيقة ،
كظاهرة صحيحة ، لا يمكن أن نفسرها ، على هذا الاساس ، وبهذه
البساطة ، الا كفرض على مستوى معين ، يتحقق عنده التوافق بين
الافكار والاشياء ، وهو الامر الذى يتطلب هنا أن نسأل عن ماهية
اشياء .. وماذا هى .. في تكوينها ؟ ثم انه قد يظن خطأ ، أن
تفسير « الحقيقة » مستقل عن تفسير طبيعة الإنسان .. مثل
العربة ، والجرار .. الذى يمثّل في العقل .

ومنذ أن حاول « هيديجار » أن يحفر تحت جذور العصور

الوسطى ، لا ليعيد فقط ، ما نشأ خلالها ، في شكل مغاير ، أو مختلف ، وانما اتخذ في تعديله الراديكالى (وبغض النظر عن الفلسفة الدينية) للرأى القائل بأن الحقيقة ، هى التوافق بين الشيء ، وفكرته ، اتخذ شكلا مختلفا ، اتجه به الى البحث في حقيقة الكينونة .. والكينونة بمفهومها ، كمصدر للطاقة الفكرية ، والتي بدولتها ، لا يتصور أن تكون لها معنى .. وقد أنكر «هيديجار» أن يكون ما يعبر به عنه واقع الحال ، أو عن الفرض ، هو الرؤية النهائية للحقيقة .. وهو يقصد من كلمة « فرض » (الغامضة غموض العلاقة بين المجالين الشخصي ، والموضوعى) ما تنطوى عليه ضمنا ، من معنى التحريف ، لعلاقة « الحقيقة » التى تتصل أولا في اتجاه العقل ، ثم الى الاشياء .. ومن هنا نشور التساؤلات حول علاقة الفكر بموضوعه .. والعقل .. بتكوينه ..

فالدخل الذى دخل منه « هيديجار » ، يعتبر بذاته ، ظاهرة متميزة ، لما ينطوى عليه من إعادة تحديد معنى الحقيقة .. فهو يتساءل .. متى تكون « الحقيقة » ، في الفرض المطروح .. واضحة ؟ .. ثم يجيب على ذلك بقوله : عندما تكشف لنا ، عن أى شيء هى فرض ؟ .. أو .. عندما تتكشف حقيقتها الذاتية ، بالاعلان عن نفسها (كحقيقة) .. ذلك اننا لا نستطيع القول أن الحقيقة هى - ابتداء - ذات خاصية افتراضية ، لاننا قبل أن نحقق أى فرض ، يجب أن يكون واضحا لنا .. عن أى شيء فرضناه ، أى بمعنى أن يكون الفرض منطبقا (١) .

ورب راعب يرغب في التحدث عن الحالات العقلية ، باعتبارها اطارا للحقيقة ، ويعقب « هيديجار » على ذلك ، بأن الحالة التى يكون العقل متهيئا لها ، بالتطابق - في صدق - مع أى شيء مادي فيزيقي ، تفترض حتما ، أن يلتقي ، ويمكن أن نتصور أماكن

ذلك ، فقط ، عندما نتفهم تماما ، واقع الشيء المراد الكشف عن حقيقته *

وأن « يكون » هذه .. هي ما نفعنى بها ، « الكينونة » .. والكينونة ، (الاحساس بها عقلا) .. يجب أن تكون مفهومة كظاهرة ميتافيزيقية ، تتميز بالاولوية ، وبالحيده ، بين العقل ، من جهة ، والمادة من جهة أخرى .

ذلك أن الاشياء يجب أن تكون متطابقة ، مع معناها ، بما يعنى أن المقصد منها واضح ، اذا كان المراد فهم التجربة (موضوع التحقيق) على أساس التطابق بين المعنى الذى نقصده منها ، وبين ذاتيتها التى نعرفها بها .

* * *

على أن رأى « جيمس » في هذا الصدد ، جاء محـددا ، لان نظريته الدراجماتية ، عن الحقيقة تعطى احساسا بها فقط من خلال كتاباته الهامة عن الميتافيزيقية ، في ضوء التجربة البحتة ، وذلك لان التجارب البحتة ، هى تلك التى تتصف بميتافيزيقيتها ، بالاولوية ، والحيده ، في صدد العلاقة بين العقل ، والمادة ، ويقول « جيمس » أن التجربة البحتة « لا تستجيب لشيء » ، وانما تظهر الحقيقة فقط ، من خلال الواقع باعتباره - في وقت واحد - دليلا صادقا لطالب المعرفة ، من جهة ، « وتصويرا » حرفيا لذات الشيء المراد معرفته ، من جهة أخرى ، بحيث يشيع الجو التأثيرى لها فالحقيقة اذن .. تقع « بين » طالب المعرفة ، والشيء المراد معرفته ، من خلال هذا التبادل « البينى » .. بينهما ...

وبما أصبح آن فكر كل من « هيديجار » و « جيمس » ، يسطيح بالفلسفة الاخلاقية ، بمفهومها الراديكالى ، الكلاسيكى ، في اطار الالتجاء الانسان الى الانسانية ككل ، وبهذا المفهوم ، يفتقد كل

* المترجم : ريد « هيديجار » في تعقيبته ، أن يؤكد على ضرورة ، التطابق بين الواقع ، والحقيقة .

منهما بأن علاقة الإنسان بالإنسانية ، ككل ، تتميز (كـديهيّة لا تحتاج الى دليل ، أو تفكير) بذاتية مستقلة بالمفهوم السابق ، أى بدون حاجة ، الى أن نفترض في الشخص أن يكون موضوعاً ، أو مخزناً للاحاسيس .

وفي هذا المعنى ، كتب « هيديجار » في « رسالته عن البشريّة » يقول : « ان الافكار التى ترى في حقيقة « الكينونة » ، عنصراً أساسياً للإنسان ، توجد قبله ، هى ذاتها مصدر الفلسفة الاخلاقية » (٢) . أو ما كتبه في كتابه الاول عن « كانط » حين قرر فيه أن انتداء الانسان « لكيثونته » ، يجعل من العلاقة بين الفاعل والفعول . . ممكنة . . طالما أنها لا يمكن أن تقتصر على مفعول دهن فاعل (٣) .

واعتقد - قبل أن نتوه بين شتات المصطلحات - أن أساس اندفاع « جيمس » في تفكيره ، قد لا يتضح لنا ، إلا اذا قرأناه في ضوء ما يبدو من اتجاهه نحو الفلسفة الاخلاقية (٤) التى كان يتناضل من أجل إيجاد أرضية مشتركة ، ومفتوحة لتفسيرات عشوائية - تنطلق منها النظريات حول العلاقة بين طالب المعرفة ، والشئ المراد معرفته .

ولا شك في أن فكرته - في أغلبها - تتناول احتمال ما اذا أمكن تعريف كل من الاثنين ، فظاهرتين قائمتين من قبل كل شئ هـذه العلاقة من أساسها ، وأن أية فكرة عامة يدكن أن تحقق الربط بينهما فيما بعد . ذلك أن الافكار العامة ، جاهزة دائماً للعمـل الاساسي . . ومع ذلك يبقى السؤال حول المبرر لها . . لان المعرفة الوصفية ، لا يمكن أن تقوم بوظيفتها مستقلة عن المعرفة الذاتية (على نحو ما فهم هو من هذا التمييز . . وليس « راسل ») .

وعلى هذا النحو ، فإن المقارنة بين الافتراضات التى أثبتت ضمن ما تبقى من الانتقادات التى وجهت الى نظرية « جيمس » (١٤ - فلسفة)

عن « الحقيقة » وبين الافتراضات ، التي طرحتها النظرية ذاتها .
 تبدو ذات فائدة ، وذلك لما أثارته من الملاحظات ، التي
 نوجزها فيما يلي :

أولا - « ان أى فكرة ، تعمل ، لا يمكن اعتبارها معيارا لحقيقتها ،
 لأن الأفكار - حتى الزائف منها - يعمل أيضا . . كأن تشـعرنا
 بالسعادة مثلا » .

وهذا يأخذ يفترض اعتبار الفكر ، حالة نفسية ، تعمل بما
 تأثيره فينا من السرور أو أى شعور حيوى . . ولكن « جيمس » لم
 يطرح مثل هذه الافتراضات ، لأن الأفكار تحمل بذاتها عنـاصـر
 الاقتناع ، أو عدم الاقتناع بها ، بغض النظر عن قناعة صاحبها
 (المفكر) . . وذلك على الرغم من أن معنى التفكير ذاته يهـلـى على
 المفكر ، الاقتناع بما يفكر فيه - على نحو ما يحدثه التفـكـير في
 الجماليات أو الاخلاقيات ، أو الدين - ذلك أن ، تجزئة قناعاتنا ،
 ليست من المنطق في شيء .

ثانيا - « ان الحقيقة لا يمكن أن «تحدث» * كما يقول « جيمس »
 لأن ذلك يعنى أن الشيء الذى تدل الحقيقة على أنه حقيقى ، لا يمكن
 أن يحدث ، الا بعد أن تكتمل فيه الحقيقة ، وعلى سبيل المثال ،
 فان الـامـس ، عندما عرف نهائيا ، انه غد ، قد يبقى غدا فقط» * .

* المترجم : أى أن الحقيقة ، وصف للشيء ، أو للحدث ،
 وليست هى الحدث نفسه .

* المترجم : يريد أن الحقيقة عن الغد ، لا تتحقق الا اذا ظل
 كما هو في الواقع غدا . . ولكنه اذا جاء أصبح حاضرا ، أو اذا مضى ،
 أصبح أمسا ، فالقول باكتمال الحقيقة حول الفكر في هذا المثال
 مخالفة للمنطق ، ذلك أن الـامـس الذى كان قبل غدا . . لا يمكن أن
 يظل كذلك الا اذا توقفت عجلة الزمن . .

يبدو أن فكرة « جيمس » عن تتابع الزمن ، بما مثل له بفترة زمنية قصيرة ، فضلا عن كونها ، أضخم كثيرا من أن يتسع لها ، هذا البعد المركز ، بالقدر الذى يتكافأ مع أية مجموعة من الاوصاف ، وذلك على التحديد ، هو ما لم يستطع جيمس أن يؤمن به .

وقد فطن « جيمس » نفسه ، الى ما وراء هذه الملاحظات من رأى مقبول غريزيا من أن « الفروض تكون حقيقة ، اذا هى انطوت على مضمون لفكر أبدى » عن « وقائع تفوق طاقة العقل » (٥) . وهذه الملاحظات قد أوحى بشعور سطحى ، بأن الحقيقة ، والواقع ، اذا هما اختلاطا بهضى الوقت ، فان التوصل الى طبيعة الكينونة ، يقتضى الافتراض بأن الحقيقة ، ترتبط بما يتطوى عليه الفكر الأبدى ، أما القول بأن « واقع » الهمس ، يتداخل مع ما تدشيط له أفكارنا حوله اليوم ، فذلك أمر لا يقدر عليه غير الله ، أو ينزل به وحى .

أما الذى لم يفتن اليه خصومه - كما يقول - فتلك هى الشروط الفعلية التى يركز عليها التحقيق (٦) ذلك أن الشيء الذى يقع عليه اختيارنا ، لكى نعرفه ، يجب أن نعين منه « الجزء الأكثر تحديدا نسبيا » والذى نرى أن التجربة تركز عليه ، والذى يشكل أداة « الوصول » الى معرفته ، أو « العائق » الذى يهوقنا عنها ، وسنجد أن الحقيقة تستقر في أقل الاجزاء تحديدا من التجربة ، وسنرى أيضا :

- ان الحقيقة ، هى اسناد بعض الصفات أو صور النشاط لشيء يتجسد في مادة « محفورة » فيه . وانها « تأخذ » ما تستوعبه منه ، وتذيبه في توليفة مركبة ، لذلك الشيء .
- وان الفكرة الحقيقية ، فكرة جيدة .

- وان تجربتنا تكون صادقة اذا كانت الاشياء المطروحة لهذه

التجربة ، تهدف الى كشف ما تحتفظ به بقدر الامكان ، لتفصح عن حقيقتها .

وعلى ذلك فاننا نصف الاشياء بأنها حقيقية ، عندما تكون تجربتنا لها صادقة وحقيقية ، بما يعنى تجاوبها مع طبيعة الشيء (٧) ، الذى نجربه . ذلك أن حقيقة الشيء ، هى الشيء ذاته . فيما تفصح عنه تجربته ، أى هى الشيء مجسدا ، أو هى ذات التجربة للشيء ، فلا التجربة وحدها . ولا الشيء وحده (دون تجربة) يمكن أن يعبر عن حقيقة ما . مهما يكن هذا أو ذاك .

والاشياء تعتبر حقيقية ، عندما تتطابق في تكوينها مع أفكارنا عنها ، وفي نفس الوقت الذى اختبارناها فيه ، من خلال تجربة الاثنين : الاشياء والافكار ، في مزج متبادل بينهما ؟

فلو اننا أطلقنا - وفقا لمذهب هيديجار - على هذا المصدر الفلسفى الاخلاقى ، صفة « الكينونة » فان الاشياء ، توصف عندئذ بأنها حقيقية ، اذا كانت مطابقة لحقيقة كينونتها ، وهذا هو التعديل الاساسى الذى اضافه « هيديجار » الى ما ذهبت اليه المدارس السابقة ، من أن الحقيقة في الاشياء ، هى التطابق بينها ، وبين فكرتها ، على النحو الذى خلقتها به ارادة الله .

هكذا تبدو « الكينونة » في رؤية الانسان ، عنصرا زمنيا ، يرتبط بها وترتبط به .

ويرى « جيمس » أن الشروط اللازمة ، لتحقيق التوافق بمفهومه الكامل لعالم التجربة ، هى الشروط اللازمة ، لمواصلة البحث فيما هو حقيقة . فهو يقول « أن يوليوس قيصر ، كان حقيقة واقعة ، والا لما أمكن لنا أن نثق بالتاريخ بعد ذلك . وان الانسان الحجرى عاش يوما ما . والا لكان أجدر ، أن نلقى بما عرفتنا به الحفريات ، في عرض البحر وفي كل ذلك ، لا نكاد نتجاوز جزءا مما نعتقده ،

ويتجاوب مع بعضه البعض ، لكي يطوع لنا ، الاقتناع العقلي
تاكامل » (٨) •

وقد ذهب « جيمس » - تمشياً مع مدخل « هيدجار » الى
طبيعة الحقيقة ، ووضعها كظاهرة فلسفة ، والذي يسأل بصددنا:
متى تكون الحقيقة لفرض من الفروض واضحة ؟ - الى حد الاصرار
على أن الحقيقة .. هي معرفة الحقيقة .. أما الحقيقة ، الواحدة ،
المطلقة .. فيحتمل أنها لم توجد بعد •

رب قائل يقول - طبعاً - ما هي الحقيقة التي لا نعرف أنها
حقيقة :

وهالـ مثال .. ذلك انى قد أشير الى شجرة برتقال فأقول ان
عدد الثمار فيها ١٧٨ برتقالة ، بينما الحقيقة أن بالشجرة أعداداً
كبيرة منه .. وهنا يلاحظ « جيمس » أن الشيء الوحيد الذى يمكن
أن ما أعنيه بقولى أنى أقول الحقيقة ، هو عندما يقوم أحدهم ،
بحصر عدد البرتقال ، فيجده فعلاً ١٧٨ برتقالة • فالحقيقة هنا ،
نم نكشف نفسها ، وانما جاءت بعد أن حصرنا عدد البرتقالات
وعرفنا ما نعنيه بذلك .. وهذه هى وظيفة كل من الأشياء التي
وضحت لنعرفها من ناحية ، ومعرفتنا لها من ناحية أخرى ، بعد أن
نحدد تعريفها ، بهدورتنا على تحديد المعنى ، واستيعابه ...
رحال ذلك كله .. نختبر أفكارنا العامة ، بل اننا نضعها في حالة
اختبار دائم الى ما لا نهاية •

وواضح أن فكرة « جيمس » في أساسها ، فكرة ميتافيزيقية ،
لأننا لكي نقرر أن كيان العالم يرتبط بمدى قابليته للتجربة ، يدعونا
الى التساؤل : ما الذى يقتضينا حصره من الأشياء « كواحد »
و « الواقع » و « كمعقول » الخ .. وكيف نستطيع أن نفعل ذلك ،
دون أن نقع في مصيدة التساؤلات عن « الكينونة » ، أو نخلط بين

فكرة الشيء ووجوده ؟ ٠٠ هنا يتحدث « جيمس » فيشبه « الحقيقة »
 - غابة موحشة ، مضطربة » .

ولو اننا درسنا نظرية الحقيقة « لجيمس » مستقلة عن
 ميتافيزيقياته الراديكالية ، عن التجريبية ، لاختارنا من
 الناحية الشخصية ، ولاخطأنا الحكم عليها ٠٠ فهو في الهجوم الذي
 شنه في أول الأمر على « سبنسر » ، وركز فيه على النقطة القائلة
 بأننا ، حتى لو أخذنا بالنظرية التي تقضي بأن الحقيقة لفكرة
 ترتفع ببقاء موضوعها (وهي نظرية خاطئة) حتى في هذه الحالة ،
 فان معيارها سيظل باقيا أيضا ، لان الشيء الذي لا يوجد ، حاضرا
 بذاته ، لا يوجد بفكرته .

فالفيصل الاساسي للحقيقة ، يرتكز على قواعد ، ومثال ،
 ليست متطابقة ، مقدما على شيء محدد في العالم ، بناء يضمن لنا
 التحقق منه سلفا بما يكون قد أثار اهتمامنا به من قبل (والاهتمام
 هو العامل الأول على حد تعبيره) بيد أن هذا الاهتمام يرتبط
 غريزيا بمعياره الخاص به والذي لا يتطابق بالضرورة مع المطالب
 الانانية الخاصة ، أيا كان اهتمام أصحابها ، ذلك ان أية فكرة
 انسانية ، تعتبر حقيقة ، اذا عاشت ٠٠ كما أن اهتماماتنا تعتبر
 - من مختلف الوجوه - اهتمامات نظرية .

ولكى نعرف ما هو الواقع الحاضر في العالم ، الذي يجب أن
 نطابقه على هذه القواعد والمثل فليس صحيحا أن التقارير ، أو
 الأفكار ، يجب أن تتطابق مع الأشياء ، وهنا يجب أن نلاحظ الخطأ
 الذي سار عليه « هيديجار » ولو أن ذلك لا يعنى أن يصطبغ العالم
 بصبغة الاهتمامات والاعراض الشخصية التي لم يكن مصطبغا
 بها منذ البداية ، ولان الاهتمام بنظام متداخل ، يعتبر الاطار
 لاى تحقيق ، وهكذا فانه لا يمكن أن يتعرض لتحقيق أو لتحقيقات ،

تجرى وفق قاعدة هشة ، ومن ثم فإن الاستبطان السيكيولوجى مثلا ، ان يكون قادرا مطلقا على تحديد مجالات الاهتمام ، بينهما حدود هذا الاهتمام والتصور ، لا يمكن تصورهما حرفيا ، لكننا لو بلغنا من انساجه حدا يجهلنا نتصور أن تتكتل الحقيقة في فروض تظلم قائمة على الدوام ، لتعكس حالة أوضاع فعلية ، نستنتج منها خطأ ، بأن الحقيقة طالما أنها عند - « جيمس » تتمثل بموقف معين من وجهة نظر معينة وجزئية ، فهي تعتبر لذلك ، شخصية • لكن الحقيقة ، عند « جيمس » ، جزئية ، من زاوية ما ، وموضوعية ، وليس لها نوع آخر ، فإذا تذكرنا أن الاهتمام بالشئ عند جيمس هو الذى يبصره بمجال تجربته ، « بما يكفى لذلك مرة واحدة » ، وأخيرة ، وأوقتها ككل ، لتبين لنا مدى اقترابه من النغمة التى ضرب عليها « هيديجار » ، بصورة أكبر من أن تكون هامشية •

ذلك أن معرفة الشئ ، يؤثر فيه الى المدى الذى يعبدل من النتائج ، التى تنعكس آثارها على سائر المخلوقات ممن عرفوا نفس الشئ ، خلال تعاملهم فيها بينهم ، ومع ذلك فليس من اليسير ، تحديد صور التغيير خلال التعامل المتبادل ، بطريقة تجعلها واضحة ، في أذهانهم ، كما أنه لا يمكن تحديده بالنسبة لما يظهر من أثره عليهم أنفسهم جسديا ، لأنه إذا كان الجسم يفهم بمصطلحه الفسيولوجى فقط ، فإن واقع معرفة الشئ ، يقوم على أساس الاحاطة الشاملة لعلاقة التعريف بين طالب المعرفة من ناحية ، وبين الشئ المتعرف من ناحية أخرى ، لأن ما نركز عليه تفكيرنا هو الشئ ذاته باعتباره أداة لعلاقة تبادلية ، والتى قد تنزلق هى ذاتها في متاهات لا حدود لها •

وهنا يقترب « جيمس » - ضمنا - من فكرة « هيديجار » عن الكينونة •

هذا الى أن الاطار الفكرى الذى تتحدد خلاله ، ما نجريه من

التحقيقات ، لا يمكن - بداية - حصره ، أو وضع خريطة بمقاييس مساحة له ، على نحو ما يحدث في الحالات الخاصة ، كما أن شروط تطبيقها لا يمكن (في قليل أو في كثير) أن تصنف بين تنويعات ، على الصورة التي تتم بها الأفكار العامة ، وإنما هي « كالأبسط المفكوة » أو لنقل أنها على التحديد « أفكار ، خيوطها مفكوة » .

هذا إلى أن الهجوم الذي شنّه « جيمس » على « ريف » السيكولوجية « قد انصب على المواقف العملية ، التي أثرت على نظريات السيكولوجيين التجريبيين ، كما أثرت على الشخصيات العامة .

وقد وضح هذا الزيف في الربط بين الوصف الذي توصف به فكرة ما .. وبين تفكير صاحبها ، فيما ستنتهي إليه هذه الفكرة ، عملاً .. أى بربط الوصف ، بالنتيجة الواضحة التي نترقب تحققها .. أو بالشيء « في ذاته » ومصدر وجوده ، وسببه .. أو .. بها يبدو أنه نفس الأمر ، بربطه (أى وصف الشيء) بالاشياء المندرجة في تسلسلها داخل النظام التي تندرج تحته الفكرة ، أو تنسلخ عنه .

فموضوع الفكرة ، في مجاله التاسع .. كالفكرة ذاتها ، بكل مظاهر وضوحها .. وكثافتها ، وأبعادها ، ومستويات علاقتها .. كل ذلك يكمن تحت قناع يخفى رؤيته .

ونخلص من ذلك إلى أن « هيديجار » ، عندما تصدى البحث في « الحقيقة » ، كان واضح التأثير بأعجابه الشديد بالنظرية الأغريقية القديمة ، التي تقول .. أن الحقيقة ، لا تنبئ وإنما هي تتميز بالوضوح ، بمعنى أنها تعلن دائماً ، عن نفسها ، أو بعبارة أخرى ، فإن اتضح الشيء ، هو ذاته ، الحقيقة الكامنة ، لأنه إنما يكشف عن ماهيته ، وإن كان وضوح الشيء - عكس ما يراه فلاسفة الأغريق المتأخرين ، لا يعنى اكتشاف دوره في شكل دائم ، لأنه

— أى الشيء — لا يكشف عن ذاته — الا من خلال انضمامه الى « كل »
 الاعتبارات التى ترتبط به « (٩) » . وهذا الارتباط ليس موضوعيا
 دائما . . ولا هو مفروض فرضا . . فضلا عن أننا عندما ننتقى أو
 نذكر شيئا ما ، نضعه مع مجموعة من الاشياء (والثى تتكشف
 معا في لحظة تلقى المعرفة) فاننا لن نكون على علم بما يكون قد
 سقط من اختيارنا منها ، ومن ثم نكشف دقيقته لنا .

فالحقيقة بالنسبة للفيلسوف ، هى المعلومة التى يحصل عليها ،
 باكتشاف ما كان خافيا عليه ، ولذلك فان ضم شيء ما ، لا يعنى
 ضمه في مجموعات (اذا كان لنا أن نتحدث بطريقة التصنيف
 النوعى) مع مجموعات أخرى ، كانت منضمة معا من قبل ،
 بطريقة حسابية ، وعلى ذلك فحين تجربة ، أية تجربة حسية ،
 ستشير الى الشيء (موضوع التجربة) ضمن المجموعة لان هذه
 المجموعات ، وانضمما لهما في مجموعات أكبر وهـكذا . . تنتهى
 بوضعها تحت اختبار مفتوح ، واختبار بمفهومة الدقيق ، الذى
 جمعت من أجله .

ويقول « هيديجار » أن أشد الاخطاء التى وقعت فيها حسابات
 الميتافيزيقية التقليدية ، هى ما ذهب اليه من أن الاشياء يجب أن
 تنعقد ضمن تصنيفات ، تجمع بينها حسب أصولها ، لكى تتقابل
 في مجموعات أو فصائل حسب أنواعها ، وبهذه الصورة من التجميع ،
 والتصنيف ، وما يترتب عليه من غموض أو جمود ، تتعرض لمخاطر ،
 ينتهى بها الى نتائج شاذة ومجهالة .

ووفقا لرأى « هيديجار » فان احساسنا بكيئونة أى كائن ،
 هو الذى يتردد به احساسنا بكيئونتنا نحن . لكن ذلك تقرر
 بالكيفية التى يتم بها انتهائنا لكيئونة تتصف بالحرية والانفتاح
 (وليس لفكرة الكيئونة ، بمفهوم التفوق فيما تعزىد عموما كـئمة
 الكيئونة) أو يتحدد على وجه مخالف بالتعامل المتبادل من خلال

« الكل » بمفهومه « ككل » ، وليس ذلك أمراً موضوعياً ، ولا مجرد شعار نظري .

ذلك انه ليس هناك قيد على الفكر (أو العقل) خارج حدود انتمائنا للكينونتنا ، والتي من خلالها توجد عناصر متكاملة ، غير مشتقة . وكذلك لا يمكن فصل المعرفة السلوكية ، عن منهجها الاساسي . وازا جاز لنا على سبيل المقارنة ، أن نستتيع فكرة « جابرييل مارسيل » ، عن الغموض ، فإننا لا نستطيع أن نثير السؤال عن حقيقة الكينونة دون أن ننحى جانبا ، وإلى مدى معين ، الشروط الضرورية المطلوبة للإجابة عليه ، ذلك أننا لكي نوجه سؤالاً ، فانه يقتضي أن نكون جاهزين للإجابة عليه من أى سبيل .

وعلى الرغم من أن « جيمس » لم يتابع - في نظريته - أثر الفكرة الاغريقية عن الحقيقة ، والتي تنحصر في أن الشيء كشف عن ذاته ، فان عدداً من النقاط التي أثارها ، تطرح رأياً مشابهاً لرأى « هيديجار » في تفسيره لهذه الفكرة ، وذلك :

١ - ان المعرفة عن طريق التأمل لا تقل عن المعرفة الوصفية ، وانما يجب أن تطوع للتجارب التي تتميز بحيدتها ، سواء في مواجهة العقل ، أو في مادة المعرفة ذاتها .

٢ - اننا نعرف الشيء حينما نشيء علاقاتنا عن اقتناع به ، والاقتناع لا يعنى التسليم بأى تعريف له أزاء نماذج عديدة .

٣ - ان الافكار العامة ، مثل الاغراض أو الغايات العامة ، والعلاقات ... والمبادئ الخاصة (والذي يجب أن تتوافق أو تتطابق معه الاشياء المراد معرفتها) تمر باختبار مفتوح ، ومقدم جداً ... وهذه الافكار ، لا يمكن التوفيق بينها في أى تسلسل حسابي قابل للتعميم مقدماً .

وكل ذلك يطرح فكرة « هيديجار » التي تقول أن الحقيقة

تتكشف من خلال « كلّ الاعتبارات التي ترتبط بها » وتنثني في انظارها عملتها بالشيء ، ومن ثم فهي ليست خاصية افتراضية .

على أنى أميل الى الاعتقاد بأن أبحاث « جيمس » في « الحقيقة » كانت متأثرة باحساس شبيه بأوليات الفلسفة الخلقية والرياضية ، في صدد انتمائنا الى الكل ، وتكثفه لم يتعرض لسؤال « الكينولة » ولا بها يقصده « بالكل » ولم يضع أية دراسة تحليلية العقل .

وذلك ، فان لدينا انطبعا ، بأنه في آخر أعماله « الكون الشمولى » تعرض للعقل ، في بساطة ، دون أن يضع أية فكرة عنه أكثر من فكرته في التعليل الحسابى ، الذى لم يوافق عليه .. وهكذا كان « جيمس » يميل في آرائه العديدة ، الى الاعتدال ، وعدم التحيز ، مما ترك انطبعا ، بفلسفته الشخصية ، أو الضبابية ومع ذلك فهو قد مهد الطريق لآفاق جديدة في الفلسفة .

* * *

الهـ—وامش

- ١ - وفضلا عن ذلك فهناك اهتمام محدد مثل حالة زوجين في منزل ، أو مجرد « نظرة » أو إشارة تكشف عن نافذة مكسورة .. فلا حاجة مطلقا لاي فرض ، فهناك التصور الصامت أيضا .
- ٢ - مارتن هيديجار - الفلسفة في القرن العشرين (نيويورك ١٩٧٠) .
- ٣ - مارتن هيديجار - كايظ والمشكلة الميتافيزيقية ، ترجمة ج . تشبشل (لومنجتون جامعة أندا نا ١٩٦٢) .
- ٤ - نذكر كلمة لجيمس في افتتاحيته قال فيها « الصدق هو الخير .. طريقا للايمان » .
- ٥ - « الانسانية والحقيقة » لويليام جيمس ، الكتابات الاساسية (نيويورك ١٩٧١) .
- ٦ - المرجع السابق .
- ٧ - لم يعد غير مسموع ، أن ننسب الحقيقة ، والزيف للاشياء ، « في الميتافيزيقا » ١٠٢٤ - وكان أرسطو ينظر الى الاشياء ، كوجود زائف ، واكنها اما أن تبدو غير موجودة ، واما أنها تظهر في غير ما وجدت به ، وهذا يتضمن أن الاشياء تعتبر حقيقة في ذاتها ، وان الزيف وهم في الفكر فقط وليس في الاشياء .
- ٨ - البشرية والحقيقة .
- ٩ - هذه العبارات وردت في مقدمته عن الميتافيزيقا .

* * *

النظرية البراجماتية لرويس

الأنس المايا . . والضمير . .

بقلم

روبرت ل . هولمز

أستاذ الفلسفة بجامعة روتشستر بنيويورك، أمضى دراسته
بجامعة هارفارد ، وجامعة ميتشيجان ثم قام بالتدريس في جامعات
ميتشيجان ، وتكساس ، وكان زميلا في مركز الدراسات المتقدمة
بجامعة ، الينوى (١٩٧٠ - ١٩٧١) ، و زميل بالمعهد الوطني للدراسات
الانسانية بجامعة يال (١٩٧٦ - ١٩٧٧) .

قدم لنا ، روبرت بيرى في كلماته التالية قيما بعد ، مقارنة دقيقة بين « رويس » و « جيمس » ، أشار فيها الى أن « رويس » كان ابنا مهاجر نرح الى كاليفورنيا سنة 1840 ، وهى ذات السنة التى ولد فيها بمدينة صغيرة ، بجوار منجم بواى « جراس » حيث قال : « .. ومن ذلك مستشفى ، أن رويس ، على الرغم مما اطلعت به فلسفته ، بطابع التجربة الامريكية ، قد ترك « لجيمس » أن يرسى ، أحد أسس الفلسفة القومية الامريكية ، نظرا لان الاول ، نشأ فى حضن التجربة الامريكية التى أخذت طابع الايدولوجية المستوردة ، ذلك أنه (أى رويس) أمضى حياته حتى أواسط عمره ، متأثرا بالحياة التى كانت سائدة بين الامريكيين عمومًا وذلك المستورد فلسفته ، من التراث الذى تركه فلاسفة القارة الأوروبية ، بينهما تأثر « جيمس » منذ طفولته ، وخلال حياته ، بالثقافة الالمانية والفرنسية ، فنشأ من جذوره ، فيلسوفا وطنيا ، واستقى أفكاره من معين زاخر بموارد الوطنية ، وأنشأ بذلك نموذجا جديدا للفلسفة الامريكية ، (1) .

وأرجو أن أشير - الآن - الى أنه ، بينهما كانت آثار فلسفة « رويس » تبدو واضحة في جانب ، كانت هناك في الجانب الآخر ، ما ينبىء عن فلسفة أمريكية قوية موحدة في أمريكا ، وهى على التحديد ، الفلسفة البراجماتية ، فضلا عما كان لهذه الفلسفة من الاثر المتعاظم ، في تعزيز فلسفة « رويس » والطفرة التى قفز بها في فكرته المثالية عن الواقعية .

وليس غايتى هنا ، ان اقتصر على الاشارة الى هذه الملاحظة ، وإنما أشرت اليها بالاضافة الى عدد من الصور البارزة لفلسفة « رويس » ، والتى تبدو فائدتها المستمرة للفلسفة في صورتها الحقيقية .

هذا وقد وضحت فلسفة « رويس » بالنسبة لكل من هذه

الاعراض ، على النحو الذي صاغه « بيرى » فيها أطلق عليه « الانا العليا » . والضمير « (٢) » وهو تعبير منهجى قصد به « بيرى » مواجهة نظرية المثل في المعرفة ، حيث يعرف هذه النظرية الأخيرة ، بأنها النظرية التى تعنى باثبات فرض ما (لشيء ٠٠ أو لكل شيء) يعرف من خلال العلاقة بين الإدراك - أو الوعي - (تصور ، أو تذكر ، أو ارادة ، أو رغبة الخ) وبين الشخص ، أو بين الذات بضمير المتكلم ٠٠ أنا .

ونظرا لان اثبات نظرية المثل ، يرتهن باثبات حقيقة هذا الفرض ، وان محاولة ذلك يقتضى أن تأخذ بالمحاولة طريقها مباشرة ، الى ٠٠ « الانا العليا » ٠٠ ولكى نصل الى ذلك ، لا بد من أن نحدد طبيعة التعديل الذى يطرأ على الاشياء ، نتيجة لهذه العلاقة المتميزة ، ولكن ذلك - كما يقول - مستحيل التحقيق .

ثم اننا لا نستطيع أن نبحث بوضوح ، حالة شيء ، خارج نطاق العلاقة المذكورة لاننا بمجرد أن نلاحظ ذلك ، سنبحث ، أو حتى نفكر في الشيء ، ثم نستعيد على الفور علاقتنا به .

وكذلك لا تمكن مقارنة أشياء ، ترتبط بهذه العلاقة ، بموضوع آخر لا يرتبط بها ، طالما اننا نحن سنكون بكلية مستفرقين بالحالة الاولى ، أى بالعلاقة المذكورة ، والاشياء التى ترتبط بها ولهذا لا نستطيع - ولو على سبيل الاحتمال - أن نثبت أن الاشياء توجد فقط من خلال العلاقة التى تنشأ بيننا وبينها ٠٠ ولو على أساس الدلائل الاستقرائية الوحيد الذى يمكن تطبيقه على هذه الحالة ، طبقا لطريقة « ميل » في الموافقة ٠٠ وهذا بذاته غير ملائم .

وهنا يدلل « بيرى » على أننا لا نستطيع أن نبرر منطقيا ، قولنا بأنه : لا شيء يوجد غير متصور من داخل الذات ، بناء على بديهية تقول أن لا شيء يمكن أن يعرف ما لم يكن متصورا ، وكذلك

لا يمكن أن نبرر بالتجربة ، هذه المراحل خطوة بعد أخرى .. وعلى هذا فان نظرية المثل ، لا يمكن اثباتها .

وكان « بيرى » على حق - طبعاً - في تصميده للمشكلة ، ومجابهته لنظرية المثل . الا أن ما لم يلاحظه - مع ذلك - هو أن المشكلة تتشعب بين عدة طرق ، وانتهى - الى المدى الذى كان تحليله فيه صديحا - أظهرت في آن واحد ، لماذا لا يستطيع « الواقعى » أن يحسن الدفاع عن نظريته . ولنفس الاعتبارات التى تجعل من المستحيل على « المثالى » أن يثبت أن الاشياء لا توجد ، غير متصورة ، نجعل من المستحيل أيضا على « الواقعى » أن يثبت أن الاشياء توجد على هذا النحو .

وكانت لقوة الحجة أثرها بالنسبة لافتراضات كل من الجانبين ، بما خلصت منه الى فشل العثور على حل ، الى أن وصل الجدل بين الواقعية ، والمثالية ، الى طريق مسدود .

* * *

ولنعد الآن الى « رويس » ، حين تصدى لموضوع الانا العليا .. والضمير ، والذى ظهر في الواقع ، قبل أن يظهر مقال « بيرى » سنة ١٩١٠ ، وسلك فيه - « رويس » - الطريق الممكن وذلك باستبعاد بعض الافتراضات (التى يسوقها كل فريق من الفريقين المتجادلين) على نحو ما تفعل بعض الفلسفات الحديثة .

وقد برز من بين ذلك كله فكرة هامة ، هى أن اطار التعريف ، يعتبر اطارا سلبيا من أساسه ، وأنه يجب - سواء بالاسبطان ، أو بالقياس الاستنتاجى ، أو بمجرد الايمان المحض - أن ننقل هذه الانطباعات ، الى الاشياء الموجودة خارجه ، أو - اذا فضلنا - أن نصور هذه الاشياء ، لا من خلال هذه الانطباعات ، وانما من خلال تداعيتها ، وفقا لمناذجها .

(١٠ - فلسفة)

وقد أعاد « رويس » صياغة المشكلة ، بطريقة تغير من الاطار الخارجى لها أساسا وبينما ذراه وقد استبقى نفس المصطلحات ، وتحدث عن « المثل » من منطلق تطابقها مع الاشياء اذا به يستخدم فكرة المثل ، بمعنى جديد ، باعتبار أنها لا تصمد طويلا ، لمعيار الانطباع الحسى العادى ، من خارج « الذات » التى انطبعت به ، وإنما هى تصمد لما يقتضيه العمل ، أو الخطة أو المشروعات التى يتطلبها التعامل مع مشاكل هذه « الذات » نفسها ، واحتياجاتها الخاصة .

ومن هنا .. تصبح الإرادة ، والحاجة .. كلاهما ، مفتاح المشكلة .. (٣) .

ذلك أن التزامات الانسان في علاقته بعالمه الخارجى ، لا يقررها معيار الانطباع الحسى ، وإنما تتقرر من خلال ما يقتضيه اشباع احتياجاته الواقعية الخاصة ، والاجمالية ، والاستجابة لها .. وهذه هى الصورة التى تتشكل منها معطيات التجربة ، وهى أيضا التى تسيطر على ارادتنا ، فيها يقتضيه تشكيل عالمنا ، أو حياتنا .. إلا أننا (على عكس ما يريد بعض الراقصين) لا نجد الاشياء الخارجية باعتبارها مستقلة عن ارادتنا فقط .. ولا باعتبارها - مع ذلك - مستوفية لعناصر استقلالها عن كل مقتضيات وجودها المختلفة ، من حيث صفاتها ، وأسبابها ، ومادتها ، وتفردتها ، وإنما نجدتها أيضا مستوفية لخواصها ، ولكن .. فقط الى المدى الذى نسهم نحن به ، من خلاله ، في بناء هذه المقتضيات ، وتعريفها ، وتسلسلها ، على النحو الذى نصرف به هذه الاشياء (٤) .

فاذا كنا - مثلا - نشكل من عدد من قطع الخشب ، تشكيلا معيننا ، تقتضيه حاجتنا له ، فإن ذلك ينبع من تصورنا لهذه الحاجة ، التى تجسدت في شكل « الكرسي » الذى نحتاج اليه .. على نحو ما تحقق به الفائدة المطروبة ، وهو ما يفسر لنا ، لماذا يخطر

الأفراد في جماعة ، والجماعة في جماعات أكبر ، ليتكون منها عائلات ، ومجتمعات وأمم .

فهل كان ثمة حاجة لعمل ذلك - مهما يبدو فيه من خيال -
لنضرب المثل « بالكروسي » بينهما عندنا حلف الاطالطى ، ومجموعة
« اندروميديا » يا كن أن يبنوا - بالتصور - شيئاً ..

وهكذا فإن احتياجات نشاطنا ، والطبيعة العملية التى تبصرنا
بما يجب أن نخوضه في عالم التجربة ، ثم النجاح والفشل في اشباع
هذه الاحتياجات ، على أى مستوى كان ، كل ذلك هو الذى يحدد
مدى صحة تصوراتنا .

ومع ذلك ، فإن النجاح أو الفشل .. أمران احتماليان ، من
الناحية الاجتماعية ، فإذا كانت الحقيقة تأخذ مظهرها العلنى عادة ،
فإن العلم يعتبر وحده ، المرجع الاجتماعى المنفتح ، والذى يساعدنا
في معرفة الطبيعة . ومن هذه النقطة التى كررها « رويس » لئلا
منها ، رأيه التقليدى ، بأننا لن نستطيع فهم إمكانية الحقيقة ،
أكثر قليلا مما نعرفه عما هو الحقيقى في واقع الامر ، إذا فرضنا - مع
ديكارت - أن حالة لتجربة خاصة .

ويبدو أن « رويس » كان مقتنعا - مع « بيرس » في نقده
لفلسفة « ديكارت » ، أو مع « ويتجنشتاين » في رأيه عن اللغات
الخاصة - بأن المحاولات التى تبذل لفهم المعرفة عن عالمنا الخارجى ،
وماهية الحقيقة (أو بمفهوم « ويتجنشتاين » عن الظروف التى
تحيط بمعنى اللغة) مألها الفشل المحتوم ، بينما سيظل العرض
المتعلق بالتجربة الخاصة ، قائما .

ولعلنا نستطيع الآن أن نرى بوضوح ، عددا من العناصر
البرجماتية في نظرية « رويس » ما أعاد بها بناء الوضع الاساسى ،
والقول بأنه أعطى دفعة قوية « للانا العليا » . منطلقا من نفس
القاعدة المنهجية « ليدوى » ، وذلك بأن يواجه الشخص ، أهدافه



العدلية ، واهتماماته بالمشكلة المطروحة ، وقد ذهب « رويس »
مذهب « ديوى » في عدم جدوى الازدواجية ، وخاصة اسقاط التمييز
الحاد بين النظرية ، والتطبيق ، وبين المعرفة ، والفعل « بل
وبين الاقرار ، والانكار » فيقول :

« اذا كان لدى من اللامحية في التمييز عن السلوك ، فان الفكرة
التي لا تتحول من ادراك ، الى عمل ، أو التي لا توحى بسلوك معين
، أو التي لا تنطوى على قبول ، أو رفض ، وإنما تظل سلبية
، لا تعتبر فكرة على الاطلاق ، وإنما هي لمحة فارغة من أى
مضمون ، ولا تصدر ، خاصة عن انسان مدرك لذاته » (5) .

وقد انضم بقوة الى هذا المفهوم ، شارحا وجهة نظره ، عن
الدور الاساسي للفكرة التي تتناول غرضا معينا ، والواقع أن
تعريفه « للمثال » في كتابه « العالم ، والفرد » (٦) ، صيغ
بعبارة تفصح عن الغرض ، وان هذه الفكرة باعتبارها المحـوـر
الاساسي لاستخدام « المثال » بدلالته ، مثلما فعل « بيرسي » في قوله
ان « الفكرة » تستمد أهميتها على قدر ما تفصح به عن معناها
ذاته ، وأخيرا فان بناء مترابطا ، لعالم فيزيقي ، محوره شخصية
الانسان ، لا يمكن أن تفشل بالصورة التي اقترحها « ديوى » ،
ووضع لها حسابها الذي بمقتضاه ، فان أية بواعث عملية ستنتظم
وتتشكل في فيض من التجارب .

ومع ذلك ، فانه اذا كان ذلك يكفى لتأييد التيار القوي للفلسفة
البراجماتية ، عند « رويس » ، لم يشرح بعد ، كيف يساند هذا
التيار ، اتجاهه الفكرى الميتافيزيقي ، أو يبين ماذا حدث لفكرة
« الانا العليا » ثم ان طريقة « رويس » في وضع المقاييس النسبية
بين وجهات النظر التي طرحها ، وبين رسالته الاساسية ، هي
التي وضعها في الميتافيزيقا ، والتي تعتبر من أعظم انجازاته في
الفلسفة ، ومع ذلك فان طريقه هنا ، ليس من السهل متابعة
السير فيه ، وفي هذه الحدود فقط ، أستطيع أن أترسم اتجاهاته .

نعود الآن الى الدور الذي نلعبه الحاجة ، والمصلحة ، في فهمنا للعالم . وسنرى أن « رويس » ، ركز على عدم كفاية رأى محدود لاى كان ، من جانب واحد ، لكى يصدر حكمه ، « مؤمنا بما حكم به ، وليسنا مقتنعين بالنسبية » البروتاجورية « التى بهوجبها يمكن أن أقول « ان هذا الحكم صادق ، بالنسبة لى » .. وذلك لاننا

سنحتاج ، مع احتياجاتنا الاخرى ، الى وثيقة تؤيد ذلك الحكم . حتى يكون له جفته من وجهات النظر الاخرى غير وجهة نظرنا .

وهذه الحاجة تقتضى أن يكون لايماننا بالآخرين ، أولوية ، فوق ايماننا بعالم فيزيقي خارجي (٧) .. وأن ندرك أن الشروط الأساسية اللازمة لفهمه ، بصفة موضوعية ، ودائمة ، تفترض أن تخوض طائفة من التجارب التى تتحقق لنا خلالها ، معرفة طبيعية (٨) وعلى ذلك فان ما نستوثق به من معرفتنا لعالمنا الخارجى ، هو ذاته ما يجب أن تكون عليه معرفة الآخرين به .

وهذه باختصار ، خاصية اجتماعية راسخة ..

وبتحديد أكثر ، .. فان حكمنا على واقعة طبيعية ، يعتبر حالة ذات شعبتين على نحو ما يتضح من المثال التالى :

فالفرض .. أن يقول شخص أن (س) .. حالة .. ثم يضيف :

ان (س) حالة واجبة التصديق ، أى أن نصدقها (٩) .

وبعبارة أخرى ، هناك عنصر تقريرى ، فيما نحكم به على الواقع فى عالمنا ، وهو ينطوى فى ذات الوقت ، على ما توحى به معرفتنا التجريبية .

وبينما « الحقيقة » عند « جيمس » ، قوامها الخير .. فانها

عند « رويس » نوع من الالتزام .

فالحكم الصادق هو ما يجب أن نصدق به .

وهذا التحليل المزدوج لفروض من الواقع .. لها وجهها المقابل

فى الفلسفة الاخلاقية ، ونظرية القيمة .

والمعيار القيمة عند « ديوى » ، يتركز في أننا عندما نقول مثلاً ،
 أن « زيدا » شخص مرغوب فيه ، فذلك لا يعنى فقط أننا نرغبه ،
 وإنما يعنى أيضاً ، أننا « يجب » أن نرغبه ، وهذا يوضح لنا
 الفارق عنده بين الواقع التقريرى ، وبين القيمة القانونية .

وفي المثال الذى قدمه لنا ك . ل . ستيفنسون - المعروف جيداً -
 في شرح متون اللغة ، انه للحكم بأن « زيدا » طيب .. فمعناه انى
 أقول « اننى أثق بأن زيدا سيتصرف من منطلق هذه الصفة »
 (كانبسان طيب) .

والآن .. فبينما نلاحظ أن عبارة رويس : « أن حالة ما « يجب أن
 نصدقها » ليست في جملتها بعيدة عن الشبه بعبارة ستيفنسون :
 أن زيدا « سيتصرف من منطلق هذه الصفة » .. إلا أن ثمة اختلافاً
 هاماً بين العبارتين ، واللتين تكاد أحدهما تكشف عن خبيثـة
 « رويس » في تطلعه الى المطلق .

ذلك أن قولنا - فيما يراه ستيفنسون - أن شيئاً ما ، جيد ..
 لا تتأثر بأية حال ، بحقيقة أخرى تقول ، أن أحدا لا يصنعه بهذه
 الجودة .. بينما يرى « رويس » أن الحاجة الى تأييد أحكامنا على
 شيء ما ، من وجهات نظر الآخرين غير وجهة نظرنا ، فتتطلب أن
 يكون المرء مستعداً لان يعدل أو يرفض ما لا ينال منها ، تأييد
 هؤلاء الآخرين .

فالنظريات الموعلة في الموضوعية ، والجمود ، والتي أصابت
 أفكارنا أو تصوراتنا للطبيعة ، بالخلط أو اللبس ، تقتضي ، أن
 ننظر الى الطبيعة ، كعالم للتجارب المشتركة ، على أن القياس
 الاقرب هنا (ومن خلال عالم الفلسفة الاخلاقية ، ومرة أخرى بمفهوم
 الفيلسوف الأمريكى المعاصر) يتركز على فكرة الخاصية الاجتماعية
 والموضوعية ، على النحو الذى نجده لدى : « و . ك . فرانكينها »
 والذى يرى أننا ، لنحكم على شيء ما ، بأنه صحيح من وجهة النظر

الاخلاقية ، فذلك يقضي أن يكون حكمنا سيكون بالمثل ، هو نفس حكم الآخرين ، بمعنى أنه يحظى بتأييدهم ، بنفس وجهة النظر المذكورة ، بحيث يكون المبرر ، مستعدا لان يراجع حكمه ، اذا لم يحصل هذا الحكم على ما يؤيده .

لنفرض إذن ، أن حكمى على بعض الوقائع الخاصة ، يوافق حكمك . . وأن حكم كل منا نحن الاثنين ، يوافق حكم شخص آخر ، تتفق وجهة نظرهم مع وجهتى نظرنا ، وربما مع وجهات نظر أكثر ، وهكذا . . الى الحد الذى تتلاقى عنده أحكامنا ، بما تنبأ به من تصديق جميع المختصين ، من المحللين أو المحققين ، فهل تعتبر أحكامنا ، التى نالت الموافقة على هذه الصورة . . هى الحقيقة ؟ بواقعها الموضوعى ، كما وضحتها « بيرس » ؟

الجواب في رأى « رويس » - هو . . لا .

لان جميع وجهات النظر ، لا يكفى وحده . .

ثم اننا ليس لدينا ما يدلنا على عدد المحققين (أو القضاة كما يسميهم) وقد يتقدم لنا منهم ، ما يمتد به الامل الى منتهاه فقط . . ومع ذلك يظل السؤال قائما « هل كان رأيهم بوجوب الرأى المطروح ، هو ما « التزموا » هم به ؟ وهل تعتبر وسائلهم في الحكم - عن ادراك - على هذا الموضوع أو ذاك ، هى السبيل الوحيد في التعبير عن وجهة نظرهم الاجتماعية ، وان ظل - التعبير - نسبيا ، ومؤقتا ، وعارضا ، وغير ثابت ؟ » (١٠) .

وسؤال آخر ، كان لا بد أن يسأله « رويس » . .

ألم يخامرنا شعور بالتشكك ، يحمل على الظن بأن تكون طائفة « بيرس » من المحققين على خطأ ؟ . . وأليس هـذا ، أمرا واردا ، أو محتملا على الأقل ؟

و . . ألم يكن كل ما فعلناه ، هو اننا ، نقلنا مشكلة احتمال

الخطأ ٠٠ من نطاق التجربة الفردية ، الى مستوى التجربة الجماعية دون أن تغير من خاصيتها ؟

وكان جواب « رويس » ٠٠ على تساؤلاته ، هو ٠٠ أن انضم الى جانب أنصار المذهب البراجماتى ، بعد أن رأى في منطق هذا الخط من التفكير ، انه سيؤدى الى فرض الاعتراف بوجهة نظر جماعية ، منقادة الى نظرية فردية ، شاملة ، مجرد أنها لم تجد وجهة نظر أخرى تعترضها ، والا ٠٠ لكان قد اصطدم كل منهما ، بالشرط الذى يفرض الالتزام بوجوبيتها .

ففى مثل هذه الحالة فقط ، حين نلتقى بوجهة نظر مخالفة ، أو على أى صورة ، يطرحها صاحبها ، طبقا لقواعد المنطق ، وفى ضوء ما تتلاقى به كل من وجهتى النظر المتقابلتين ، بين احدهما الى الخطأ ٠٠ والصواب ، يبرز احتمال ظهور الحقيقة .

ذلك أن خطأ المعرفة التجريبية - كما قال « رويس » - اما أنه سيفرض علينا ، تقبل النتيجة ، التى استخلصناها منه ، واما أنه سيدفع بنا فى النهاية الى الشك فيها ٠٠ وهكذا يتضح باختصار ، أن « رويس » لم يجد - على وجه التأكيد غير طريق « ألانا العليا ، والضمير » لأنه لو صح تقويمنا لفلسفته على نحو ما تقدم ، فلن نجد طريقا غيره ٠٠ ولكنه رأى - مع ذلك - أن يدور بحركة التفاف ، حول المعضلة التى خلقتها ، وذلك بمحاولته استجلاء ما استخفى من مشكلة المعرفة دون أن تعترضه مشكلة الضمير ، فى ضوء انغيات ، والاحتياجات ، والمصالح ، وهى المشكلات التى تشغل حياة الانسان ، فكانت نقطة البداية عنده مثلها عند « ديوى » ، أن يضع تصورا ، بمنأى عن مشكلة الضمير .

غير أن ما وجدناه ، عند « رويس » ، لم يكن متبعبا تماما بفكرة « ألانا العليا ، والضمير » بقدر ما كان متبعبا بما تميل الى تسميته بخاصية أصل الانسان ، وهى من الخواص ، التى تفيد

من خلالها التجربة الجماعية للبشرية في تحديث الاطلسار الخارجى .
 لمعارفنا عن العالم ، وكان هذا هو تساؤلنا الذى تمديننا أن نجد له
 جوابا ، لدى هؤلاء الذين أقاموا تفسيرهم للمشكلة ، على مفاهيم
 تنتهى بنا الى الخواص التى وضحتها « بيرى » . والجواب . نعم
 . . ولا . .

نعم . . بمعنى أن هذا التفسير ، يعتبر بمثابة شجب لنظرياتهم ،
 دون أن يظهرهم على ما بها من خطأ .

ولا . . بمعنى أن هذا - أخيرا - هو الطريق الى الوضوح الكامل
 لجميع النظريات الفلسفية ، المتنافسة . .

وعلى قدر ما تتضمنه الافتراضات - ان صحت - من تكذيب
 للنظريات المعارضة ، فانها - أى النظريات المعارضة - ليست
 بالقدر الذى يبعث على الاهتمام ، أزاء قوة حجبتنا ، ولذلك آثرنا
 ألا نعيدها أى التفات ، خاصة وأنها - أساسا - لا تخرج عن كونها ،
 أمثلة تصورية ، مأخوذة من النصوص الأساسية فى المنطق .

فهل يعنى ذلك ، أن نظرياتنا الفلسفية ، لم تأت ، أو لم
 تستطع أن تأتى بجديد من رأى المفيد ، بالقدر الذى يمكننا من
 الحكم عليها ؟ . اللهم الا أن يكون ذلك الحكم ، بالمفهوم التابع
 من داخلنا ؟ كتعبير عن رضائنا عنه ، على نسق ما نحكم به على
 الاعمال الفنية . . عندما تستحوذ على اعجابنا ، حتى ولو لم تكن
 على درجة - كبيرة أو صغيرة - من مطابقتها للحقيقة ، ولو بصورة
 تقريبية ؟

ومن هنا ، يجب أن نطلق ، من حيث انتهى تحليل « رويس » ،
 وأن ندرك أننا نطلق فقط من أية نقطة مفيدة - وان شئت وجهة
 نظر - لا تتناول المطبوعات الفلسفة فى الماضى فحسب ، بل وتتناول
 أيضا ، الفلسفة فى كل العصور ، بالقدر الذى تتطور لنا من خلاله ،

نظرة شمولية واحدة ، لكل صور المعرفة ، وذلك طبعاً في ضوء فهمنا للطبيعة الحقيقية للمواقع ، الذي نريد - ووبريدون - اكتشافه .
 . . فهل يمكن لاحد أن يتصدى للإجابة على ذلك ؟

وعلى هذه الصورة ، يمكن أن يستقيم وضع الحقيقة الفلسفية . . أو ينهار . . برضائنا عن بعض ما تقدمه « رويس » في مثل هذه التحليلات .

المـــواش

- ١ - ر.ب. بيرى في « روح ويليام جيمس » (جامعة أنديانا - بلومنجتون ١٩٥٨) .
- ٢ - ر.ب. بيرى « خواص الانا العليا » جريدة الفلسفة ، وعلم النفس والمنهج العلمى الجزء السابع (١٩١٠) وأعيد طبعها .
- وتطور الفلسفة الامريكية - طبعة ثانية .
- ٣ - أنظر جوزياه رويس « الابدى » والعمل « الخطاب الذى ألقاه بمناسبة رئاسته لرابطة الفلسفة الامريكية سنة ١٩٠٣ ونشر بمجلة الفلسفة (١٩٠٤) وأعيد طبعه .
- ٤ - المرجع السابق .
- ٥ - المرجع السابق .
- ٦ - « العالم » والفرد « محاضرات جيفورد - جامعة ابردين »
- السلسلة الاولى (نيويورك ، ماكميلان) (١٩٠١) .
- ٧ - « العالم الفرد - السلسلة الثانية »
- ٨ - « روح الفلسفة الحديثة » (نيويورك ١٩٦٧) .
- ٩ - العالم الخارجى » والعمل .
- ١٠ - المرجع السابق .

نعم .. ولا ..

والوعى

بقـلم

بريندا جوبين

رئيسة مؤسسة ، ديفيس بريس ، والمحررة المساعدة، لفهرس،
الفلسفة ، والحائزة على جائزة التفوق من جامعة يال ، وقامت
بالتدريس بها ، ثم عملت كمعيدة لكلية « مورس » - واهتماماتها
تنصب على البحث في الفلسفة البريطانية ، والامريكية في القرن
التاسع عشر .

ألقى « جوزياه رويس » بمناسبة توليه رئاسة الرابطة الأمريكية لعلم النفس ، في عام ١٩٠٢ ، خطابا ، حث فيه علماء النفس ، والمنطق ، على أن يوجهوا اهتمامهم الى المسائل « الدقيقة والاساسية » التي تحيط ادراكنا لكلمتى «نعم» و «لا» (١)

وقد شرح « رويس » دور الوعى - أو الادراك - في كل من « نعم » و « لا » بقوله : « انه اختيار ، أو اضطرار ، لاجابة معينة ، عن موضوع يتطلب « اعلان الارادة » عن وعى منا بقبول ، أو برفض تصرفات معينة ، نتعامل من خلالها مع موضوعين ، أو أكثر من الموضوعات التى تنتمى لتصنيف واحد ، أو تصنيفات ، بتعين لقبول أحدها أن يستبعد الآخر » (٢) مما يعتبر ذلك بمثابة اجتراء كامل من حكم كلى ، أو من فكرة كلية .

وقد أكد « رويس » - رغم الاهمية العظمى لكلمتى « نعم » و « لا » أنهما ما تزالان محل غموض ، من الناحية السيكلوجية ، بينما لا يزال المجال مفتوحا بالنسبة لهما ، من ناحية المنطق ، وان لم يكن راجعا الى اهمال الموضوع بكليته . . ففى سنة ١٨٩٤ ، كتب « رويس » مقالا خاصا حدد فيه بعض الوجوه السيكلوجية لكلمتى « نعم » و « لا » ، في اطار الوعى الارادى ، بينهما كان المجال بالنسبة لقواعد المنطق ، واسعا بطبيعة الحال ، نظرا لان عددا من الاسئلة الحيوية ، ما يزال - فى رأى « رويس » - بحاجة الى اجابة مقننة ، ومن بينها سؤال عن كيف نستطيع أن نقبل قانونا للنفى المزدوج ، ثم تصمم في اصرار أن الاثباتات ، والنفى صيغتان مختلفتان من صيغ التفكير .

وقد سيطرت هذه المشكلة على فكره ، في كتاباته الاخيرة في المنطق ، وذلك أن رويس بدأ أبحاثه بثقة ساذجة - فيما يقول - بأن حقائق المنطق مطلقة ، وأنها تتقرر بتلقائية ذاتية من خلال

ما يصوغه منها نشاطنا الفكري ، ثم ساق مثالا لواحد من هذه الحقائق ، فيها يظهر من « الاختلاف القائم ، بين الاثبات ، والانكار ، لاى فرض » وهذه حقيقة مطلقة ، فيما تعبر به عن الاختلاف بين شكلين من أشكال التفكير الذى يحقق ذاته ، في كل محاولة يراد بها طمسه « فاذا قال شخص : أنا لا أقبل ذلك لنفسى . . فليس ثمة فارق بين « نعم » و « قول » لا . . يمكن أن يميز النفس من الاثبات ، حتى في حالة اصراره على انكار هذا التمييز » (٧) . . وقد شاب هذا التبرير من جانب « رويس » ، شيء من اللبس ، فضلا عما يشابه من تأثيره به ذاتيا . . فهو قد شباه اللبس ، لان عدم التسليم بالفارق ، لا يهنئ انكاره . . كما عابه التأثير به ذاتيا لان اختيار الصفة المطلقة للحقيقة ، حول الاختلاف القائم بين الاثبات والنفى ، يتوقف على قبول التمييز المذكور .

وقد كان « رويس » مقتنعا بأن الاختلاف القائم ، بين اثبات « شيء » وبين انكار « شيء » يعتبر حقيقة منطقية مطلقة ، مفادها : ان الاثبات . . والنفى . . كليهما - يقيان - صيغتان مختلفتان من صيغ التفكير . . ولكن سرعان ما اهتزت ثقة « رويس » حين كتب مقالا عن « النفس » أوضح فيه بجلاء ، الطبيعة المنطقية ، لمعنى « العلاقة » وانتهى منه الى أننا اذا أخذنا علاقة بين فرض ما ، وبين نقيضه . . أو بين نموذج لتصرف ما . . وبين نقيضه . . أو بين عبارتين . . شيء . . ولا شيء . . فان « العلاقة » في جميع هذه الاحوال ، تكون متماثلة ، أو مترادفة . . وعلى سبيل المثال :

اذا كان الفرض (س) يقصد به « نفى » الفرض (ص)

فان الفرض (ص) يعتبر اذن بمثابة « نفى » للفرض (س)

واذا كان الفرض (ص) يناقض الفرض (س)

وكان هناك فرض آخر (هـ) يناقض الفرض (س) أيضا

اذن ، فان الفرضين (ص) و (هـ) فرضان متعادلان . .

ويستطرد « رويس » قائلا أنه من هذا « الارتباط الواضح » بين خواص « اللاعلاقة » .. « جاء المبدأ المعروف بأن نفي النفي افرض ما .. هو اثبات لهذا الفرض ذاته » .. أو كما يقال عادة أن النفي المزدوج * .. يعادل الاثبات .

وينتهي على ذلك أن ثمة « حقيقة منطقية لا تقبل الجدل » وهي أنه « لا توجد أية طائفة متميزة افروض (أو أحكام) مثبتة أصلا ، تتعارض أو تتميز عن فروض (أو أحكام) نافية أصلا ... ذلك أن كل اثبات ، يعتبر تلقائيا ، ومن وجهة النظر المنطقية ، « نفيا » من وجه آخر ، طالما أن الأحكام ، مثلها مثل الفروض ، لكل منها وجهان يتناقض أحدهما مع الآخر » (٥) .

هذا إلى أنه ، لا توجد - من حيث المنطق - ارادة واعية ، موجبة (أو ايجابية) وأخرى سالبة (أو سلبية) .. إذ « من العبث .. أن أقول : أننى من جهتى ، أفضل أن اتجنب النفى .. وأن أقتصر على الاثبات ، بقدر ما أستطيع .. ومن العبث أن أدعو ، أيا كان إلى الالتزام ، بأن تكون اجابته لى ، بالاثبات ، فقط .. لأنى حين أجيب بصيغة الاثبات ، فإن ذلك يعنى أننى انكر (أو أنفى) العكس مما أجبت عنه بالاثبات ، وكذلك من العبث ، أن يدعى أحدا المتشككين ، بأنه يندحر دائما نحو النفى أو الانكار ، لأن النفى لى عرض ، ما هو الا اثبات لنقيضه ، وعلى ذلك يكون الانكار (أو النفى) ، ما هو الا اثبات من وجه آخر » (٦) .

وعلى ذلك فإن صيغتي الاثبات والنفى ، تعتبران من وجهة النظر المنطقية ، غير مختلفتين ، من صيغ التفكير ، وأن الاجابة « بنهم » تعنى في وعينا في نفس الوقت ، اجابة بـ « لا » .
والواضح أن « رويس » أراد من ذلك ، أن يعرب عن موافقته على قانون النفى المزدوج ، الا أنه يعترف بأنه - أى القانون -

* المترجم : يقصد القاعدة المعروفة في النحو : نفي النفى ، اثبات (١٦ - فلسفة)

يتناظر مع البقتضيات الفلسفية ، كما يتعارض مع طرق التعليم التجريبي ، لأنه حين طرح هذه الفروض الجدلية ، في إطارها العملي ، أشار الى التناقض المعروف « بين صيغة النفي : التي تصدر في شكل وصايا ، كتلك التي اشتملت عليها الوصايا العشر ، بين الصيغ الايجابية للاقوال المنبوبة في التراث الى السيد المسيح » كما أشار الى نصيحته المشهورة الى حواريينه ، أن يتحدثوا الى الاطفال بأسلوب الترغيب لما يجب أن يفعلوه ، والا يصروا على التحدث اليهم ، بلما « لا » يجب أن يفعلوه ، ما لم تكونوا « أنتم » ملتزمين بذلك (٧) ، وهكذا يتضح أن التفرقة التي نصطنعها بين صيغتي الاثبات ، والنفي ، فيهما مصدره من الاوامر * هي تفرقة ، تفتقر الى ما يبررها ، طالما اننا ، حين نقول « افعل هذا » ، فان ذلك - بالمنطق - يتضمن أمرا ، بالأ نرفض فعل ذلك أو ، بالأ نفعل عكسه » (٨) .

ومع ذلك فان رأى « رويس » لم يخل من الخلط والغموض ، ويبدو أنه لجأ الى مقولة ان « اللاعلاقة » ، على النحو الذي تبدء به في واقع حياتنا العملية ، ترتبط دائما بعلاقات أخرى : « ثلاثية أو رباعية ، بل هي في الواقع » جماعية ، بدرجات متفاوتة من التعقيد » وبفضل ترابطها مع هذه العلاقات « التي ننظر لها - من وجهة نظر معينة ، أو من بعض النواحي - على أنها «اللاعلاقة» التي تظهر من نواحي أخرى غير نمطية ، ثم ما تلبث غالبا أن تتحول الى علاقة ثنائية » (٩) .

فلو أردنا تطبيق المثل الذي ضربه « رويس » فنقسمهم

* المترجم : بمعنى أن تقرير أمر معين بالإيجاب ، هو في ذات الوقت ، نفي لنقيضه ، أو عكسه ، والتقارير واحد في الحالتين : اجابة بالاثبات من وجه ، واجابة بالنفي لعكسه من الوجه الآخر ، أي أن صيغة الجواب هي اثبات لما نقول له « نعم » ، واثبات « نفي » ، ما نقول له « لا » .

المدينين - مثلا - الى طائفتين : بين المعسرين ، والمعسرين ، بينما لا يفصل بين الطائفتين من حيث الشكل المنطقي سوى « النفي »* والذى ينشئ - من ثم - علاقة نمطية بينهما .

ويبدل « رويس » على أنه بمجرد أن ترتبط « العلاقة » ، بعلاقات غير نمطية ، في اطار المسجلات الجدلية (مثلما يحدث في مجال الالتزامات المالية ، من ناحيتها القانونية والاجتماعية) فانها تتخذ هي ذاتها ، خصائص غير نمطية .

وفي حالتنا هذه ، اذا لاحظنا في المثال المطروح ، أن المدين المعسر ، هو في الواقع مدين غير معسر ، وان المدين المعسر ، في الواقع ، مدين غير معسر . فثمة حقيقة أخرى تقول أيضا ، ان المدين المعسر لديه من المقدرة ما يستطيع بها أن يسدد ديونه ، في حين أن المدين المعسر ، محروم منها ، حيث يفترض أنه يحتاج اليها ويتمناها .

وهذه « العلاقة » ترتبط بما يفرضه « التمايز الفعلى الواضح » والمحدد من حيث القيمة والكبرياء ، والرغبة « بين المدين الذى يملك المقدرة على سداد الدين ، وبين المدين الذى يفتقدها (١٠) . وبسبب هذا الارتباط سواء « لان المدين في حاجة الى أن يسدد دينه ، أو لان القانون يتعقبه اذا لم يسدده » يخلص « رويس » الى أن التقسيم الافتراضي بين مدينين معسرين وآخرين معسرين ، لا يعنى ، تقسيم العالم بين طائفتين ، بقدر ما يعنى الانقسام ، بين المعسر كحالة ايجابية ، يقابلها حالة المعسر ، الذى يتمثل فيه الحرمان » (١١) .

وقد قصد « رويس » بتحليله هذا في التمييز بين المدينين المعسرين ، والمعسرين ، أن يعطى صورة ، للكيفية التى « تحدد

* المترجم : يعنى ، نفي الاعتراف عن الطائفة الاولى ، ونفي اليسار عن الطائفة الثانية .

بها عموميا ، الصيغ التي يمكن الاعراب بها عن الارادة والمعرفة في موقف الاثبات الايجابية البغاة » (١٢) .

وان كان من غير الواضح أن يكون في تصوره هذا ، قد تصدى للمشكلة المطروحة ، بالكامل ، لان النقطة الاساسية ، التي ينبثق منها هذا الحل ، هي أنه ، بالرغم من أن « العلاقة » النمطية ، والمنطقية ، أساس ضروري ، لكل فكرة ، لكل فعل ، ينتهي في التحليل النهائي ، الى حالة « ذاتي » واحدة ، لا شيء . ولكن « رويس » يرد على ذلك بقوله « ان الذاتي المحض ، لا يمكن أن يكون له دور في تفكيرنا العملي » (١٣) .

ذلك اننا مشدودون ببعض القيم : والمصالح ، والتي تجسّد « العلاقة » ، وفقا لها ، من صورتها النمطية المنطقية ، الى صورة غير نمطية ، تمثّلها باصطلاحين ، أو بفرضين ، أحدهما مثير ، وأكثر فائدة ، وأكبر قيمة عموميا ، من الآخر » (١٤) هما : « نعم » و « لا » بل كيف نتعرف على الخاصية الذاتية - أو الشخصية ، لكل منهما ، في وعينا ، وفي ضوء مواقفنا المتعارضة ، وطرائق تفكيرنا ، من خلال أوضاع غير نمطية ، لموضوعات فكرية ، أو ارادية في علاقتها بعضها ، ببعض الآخر ؟ . بل وكيف اذا نظرنا الى « نعم » و « لا » ، نظرة موضوعية : ثم طابقنا بينهما ، وبين أقوالنا ، أو أفعالنا المتناقضة . كيف نستطيع أن نبين أن هذه الأقوال ، أو الأفعال ، تختلف - بيقين - في بنائها المنطقي ، بعضها عن البعض الآخر ؟

كتب « رويس » في هذا الصدد . . بقول « اننا لاسباب قد تكون عقلية ، في أساسها ، وقد يكون لها أهمية عظمى من الناحية النظرية ، في كثير أو في قليل من العلوم الدقيقة ، وفي نطاق معظم شؤون الحياة وأحداثها ، وفي السلوك وفي المعرفة ، قد نوافق من خلال رأى « مثبت » أو فصل ، أو حالة عقلية ايجابية - على أحد موضوعين متعارضين ، كل منهما يظوى على « ذاتي » للآخر » (١٥) .

وارو قرأنا هذه السطور حرفيا ، لوجدناها - فلسفيا - بلا معنى ، لانها تطابق بين حالة الوعي (كموقف اثبات) وبين موضوع الوعي (مثل طائفة المدينيين المأسريين) ومع ذلك ، فان رأى « رويس » ، لم يكن على ما لا يحصى الذى جاذبه الترفيق في توضيحه ، بقوله اننا ، نقبل أى موضوع ، باعتبار حالة عقلية ، بل وكتصرف عقلى * (وهذا ادعى الى أن ينسب الى نظريته الارادية في المثل) .

ذلك ان رأيه ادعى الى القول بأن القيمة العملية ، أو الفائدة الناجمة عن الموضوع الذى نقصده ، يصلح كدلالة على حالتنا العقلية ، فضلا عن أنه يساعد في تقرير الخاصية المنطقية بالاثبات أو النفى ، لتصرفنا العقلى . فاذا كان لاي موضوع ، حددناه لهدف معين ، قيمة عملية أكبر ، من نقيضة ، كان ذلك دلالة ، على موقفنا الايجابى منه ، وهما ما يساعدنا على اعلان ارادتنا بقبوله بصيغة الاثبات .

أما اذا كان الموضوع الذى حددنا الغرض منه ، أقل قيمة (أو فائدة) من ، النقيضة ، كان لذلك دلالة السلبية ، دما يحدانا ، على أن نعرب عن ارادتنا برفضه ، بصيغة النفى .

ومع ذلك فهناك مشكلة أخطر ، تكمن في هذا السؤال : فلما الذى نقصده « رويس » هنا .. بالموضوع .. ونقيضه ؟ .. هل هما - كما يقول في المثل الذى ضربه عن المدينيين المأسريين والمفسرين - ما يتضمنهما كل منهما من نفى (أو نقض) للأخر ؟ .. كما في قولنا .. شيء .. ولا شيء ؟

هذا .. تعترضنا في هذه المشكلة ، صعوبتان :

الاولى : اثنا اذا قبلنا تعريف « رويس » للنقائض (أو الموضوعات المتناقضة) على ذلك النحو ، فاننا لن نستطيع ،

* المترجم : لاحظ الفارق بين حالة العقل ، وبين تصرف العقل .

أن نقدم معيارا مقنعا للاحكام الخاطئة ، التي تصدر بصيغة
الاثبات ، ولا الاوامر الاخلاقية التي تصدر بهذه الصيغة .

فلو قال شخص أن : $2 + 2 = 5$ فإن ذلك يعنى أنه يفترض
أنه ينطوى على قيمة أقل من نقيضه * ٥٠ لكننا بالتاكيد ، لا نريد
أن نخلص من ذلك الى القول بأن الشخص الذى صدر منه ذلك
الحكم ، يقف منه موقف النفي ٥٠ أو أن حكمه بأن $2 + 2 = 5$ حكم
سلبي .

ولو أن شخصا أمر ، شخصا آخر بأن يسرق ٥٠ فذلك يعنى أن
التصرف المطلوب (السرقة) أقل قيمة من نقيضه (عدم السرقة)
وأننا قد نقع في خطأ من الناحية الخلقية ، والمنطقية ، كما اذا
قلنا مثلا - أن هذا الامر سلبي ، وإن قولنا : « لا تسرق » هو
الاجابى .

والثانية : أنه اذا كانت الموضوعات المتناقضة ، متناقضة
منطقيا ، فإن « رئيس » لا يستطيع أن يكمل المهمة التي حددها
لنفسه ، بأن يقدم الصمام الذى يوصل بين صيغة الاثبات ،
وصيغة النفي ، على نحو متكافئ من حيث الشكل ٥٠ وهو ، انما
يستطيع ذلك فقط ، اذا استطاع أن يبلور قيمة الاختلاف بين
الموضوعات التي ينفي بعضها ، البعض الآخر ، المتناقض معها ٥٠
أو ٥٠ التي يناقض بعضها البعض الآخر الذى ينفيها .

وفي ضوء هذا التفسير لوجهة نظر « رئيس » فإن التمييز بين
الاثبات ، والنفي ، يبدو وكأنه مفروض ، قسرا ، وذلك عندما نقرر
بصيغة الاثبات أن الفرض « $2 + 2 = 5$ » أكثر فعالية في اثره ، من
قولنا بصيغة النفي : ان عكس ذلك غير صحيح ، لان « قولنا أن
 $2 + 2$: لا تساوى : ٤ » غير صحيح ، ليست قضية مطروحة ٥٠

* المترجم : والنقيض هما هو الحكم الصحيح بأن : $2 + 2 = 4$ ،

فالفرض الاول أبسط ، وبمباشر ، حتى ولو كان الفرضان ، غير
مختلفين في أثرهما حسابيا .

هذا فضلا عن أنه ، اذا كانت قيمة الاختلاف بين هذه الفروض ،
تبدو غامضة ، فان الاختلاف بين الاثبات ، والنفي ، غامض
أيضا . . . وهكذا يتبين أن المديار القيمي ، لكل من النوعين بكلمتي
« نعم » و « لا » يصبح كالمسألة الجاذبة .

على أن ثمة سببا واحدا ، يرجع اليه فشل نظرية « رويس »
في ضوء هذا التفسير ، وذلك انه دعا الى تطبيقها بصورة شمولية ،
ولو أنه استبعد إمكان ذلك صراحة ، فقد كتب انه « لا يمكن أن
يوجد نفي محض عموما » ومن ثم لا يمكن أن توجد « نعم » و « لا »
بصورة مطلقة محضة . . لان النفي . . يمرر عن معنى محدد فقط ،
عندما يمكن أن نحدد الشيء الذي ننفيه في أية حالة معينة » (١٦) .
ذلك ان « العلاقة » قد تكون لها خواص مختلفة ، تعتمد على
ما اذا كان لها موضوع يمكن أن يأخذ طريقا الى العمل ، أو كان
مجرد فرض ، أو نوع ، أو طائفة ، لاشياء كائنة فذلك ، أو على
حد ما وصفها به « رويس » كنماذج على درجة أو بحالة جيدة من
التكوين .

فمثلا عندما يرى علم اللاهوت في اثبات وجود الله ، نفيا للعالم
الفاني ، فان هذا « النفي يختلف ، سريعا على الأقل / في بعض
الحالات الهامة ، كما يختلف منطقيًا ، وديتافيزيقيا ، عن النفي
المادي للكتب المقدسة ، التي يعتبر موضوعها جزءا أو نوعا من
الكنيسة » (١٧) .

وعلى هذا النحو ، تبدو نقطة الأساس لمنطق رويس ، واضحة
في أن الاثبات ، والنفي ، ليسا موقفين محددين ، يلتزمهما العقل
في وصف أي نوع لشيء ، وإنما هما شكلان من أشكال التفكير
غير المطلق . . وعلى العكس من ذلك يمكننا أن نحدد الخاصية

المنطقية للاثبات ، أو النفي ، فقط ، ، إذا عرفنا الخاصية المنهجية للموضوع المقتضي اثباته ، أو نفيه .

وقد ذكر « رويس » في مقاله ، أمثلة ، عن النفي ، توضح أن أهدافه ، كانت محددة ، لا من ناحية اهتمامه ، باصطلاحات الإثبات ، أو النفي عمومها فحسب ، وإنما كان اهتمامه كذلك ، منصبا بصورة أكبر ، على نوع واحد من الاصطلاحات التي تعبر بصفة خاصة ، عن الأوامر الأخلاقية ، والتربوية ، والدينية .

وقضلا عن ذلك ، فإن فكرة الفعالية ، يجب أن تدرس ، في إطار الجذور الأولى ، لفلسفة « رويس » حول الشرعية ، ونظريته في التفسير . على الرغم من أن « رويس » ، أشار بهذه المناسبة ، إلى الشرعية باختصار فقط ، ولم ترد منه أية إشارة صريحة بصدد « التفسير » ، فإن معالجته لفكرة « العلاقة » تأتي عن محاولاته الأساسية التي قامت عليها فلسفته الأخيرة .

وإذا كان تحليله ، يتسم بالاستقصاء ، فهو يحرص على دعم حججه بالأمثلة المؤيدة ، بمعنى أن صيغة الإثبات ، أو صيغة النفي ، تتحدد عنده ، في مداهم الحالات ، على مقتضي الموقف الذي يتخذه الشخص الذي يوجه إليه الأمر ، ، وكان « رويس » واثقا في هذا الصدد ، بأن « النصيحة » المشجعة « التي نقدمها لأطفالنا » مستتوقظ فيهم الحوافز المجزية « بينما ، تشعل الأوامر الناهية لديهم ، « النزوع على الفور ، نحو التمرد على نصيحتنا لهم » (١٨) .

فالأوامر التي توجه بصيغة الإثبات (ويكنى بها « رويس » - بغير حق - الحوافز المجزية أو النصيحة المشجعة) تستدعي التزاما شرعية . أما النواهي ، فيقصد بها النهي عما ليس شرعيا ، مع أن « رويس » يعلم أن ثمة استثناءات لهذه القاعدة ، بمعنى أن الأثر الذي نترقبه من اجابة الأمر ، لا يتوقف على الصيغة التي يصدر بها ، سواء بصيغة الإثبات ، أو بصيغة النفي فقد يصدر

الامر ايجابيا ، لكن المخاطب به ، لا يستشعر أى تجاوب مع الأمر ،
فيمضي بدون أى أثر على الإطلاق .

وقد قارن « رويس » بين اليهود في تيه سيناء ، وبين أتباع
المسيح ، في حين أن « الوصايا العشر » صدرت - على حد قوله -
لتدعو ذوي النيات الشريرة - قلوبا ، أو كثروا - والعصاة ، وقطاع
الطرق ، والذين تتوعدهم التوراة ، بالوعود حتى يخضعوا . . . ومن
ناحية أخرى ، فإن الأقوال والمواظم المقدسة ، تصدر المخاطبين بها ،
بصيغة الجماعة ، في ضوء ما ينشأ من العلاقات المتشعبة بين
الأب . . . وأبنائه . . . أو بين الراعى . . . والقطيع الضائع . . . وتولد
الثقة ، والاتجاه الى الاستماع الى واعظ واحد ، يتجه اليه إيمان
الجميع به وحده ، وهو وحده الذى يملك القدرة على الجزاء (١٩) . .
أى أن استجابة المخاطبين بهذه الاوامر ، الى شرعيتها ، هى إذن ،
عامل هام في فعالية الاثر المترتب ، على صدور الامر ، بما في ذلك -
ضمننا - صياغته المنطقية التى صدر بها .

* * *

هذا وقد اعترف « رويس » بأن أحدا لن يستطيع - وفقا لمناهج
المنطق التقليدية - أن يصف معنى الوعى لدينا بكلمتى « نعم »
و « لا » بالوصف المناسب ، وأنه لذلك ، وضع اعتبارات منهجية ،
وقيمية ، واجتماعية ، قد تساعد على الاحاطة بالمشكلة ، كما
انلأنا منطقته في التفسير ، الذى بلغ به درجة عالية من الدقة ، في
الاعمال التحليلية .

ورغم هذه المجابهة الفلسفية المحكمة ، لم يقدم « رويس » ،
معيارا محددا للوعى بكلمتى « نعم » و « لا » فضلا عن أنه كان
يعترف أن تحليله ، يمكن على أحسن الفروض ، أن يبرر الدعوة
إلى توضيح ، والتى تدعو في الجانب الأكبر منها (على صعيد
الفلسفة الأخلاقية والدينية ، والتربوية) الى امكانية التمييز بين

الأوامر التي تصدر بصيغة الإثبات ، وتلك التي تصدر بصيغة
النفي ، وذلك على ضوء دراسة المواقف التي تستتويها *.

وحتى لو كانت الدعوة المتواضعة ، غير صحيحة ، فستظل
كفرض سيكولوجي ، محل تساؤل ، وبالرغم من ذلك ، فهي ليست
بغير أهمية ، ويكفي أنها تشير إلى « العلاقة » حين تظهر في
تجربتنا ، وتستخدم دائما لأغراض خاصة ، وتفسر عن نتائج
« تبرز الاختلاف » .

فإذا كانت خاصية (العلاقة) من حيث غايتها وأثرها ،
مجهولة ، فيسبب دور الإدراك (أو الوعي) في كل من كلمتي
« نعم » و « لا » ، إحدى حالات الغموض الفلسفية .

* المترجم : أي يستوى أن يكون الأمر ، بإيجاب شيء ، أو
بنهى عن شيء .
* المترجم : يقصد الأوامر التي تتضمن أمرا بفعلي (إثبات) ،
أو نهيا عن فعل (نفي) .

الهوامش

- ١ - جوزياه رويس « أبحاث في المنطق الحديث ، ومضمونه السيكولوجي » أعيد طبعه ضمن «مقالات رويس في المنطق» (دانييل سرويسون - ١٩٥١) .
- ٢ - المرجع السابق .
- ٣ - رويس « مشكلة الحقيقة في ضوء مناقشة حديثة » أعيد طبعه ضمن مقالات رويس في المنطق .
- ٤ - رويس - « النفس » أعيد طبعه ضمن مقالات رويس في المنطق .
- ٥ - المرجع السابق .
- ٦ - المرجع السابق .
- ٧ - المرجع السابق .
- ٨ - المرجع السابق .
- ٩ - المرجع السابق .
- ١٠ - المرجع السابق .
- ١١ - المرجع السابق .
- ١٢ - المرجع السابق .
- ١٣ - المرجع السابق .
- ١٤ - المرجع السابق .
- ١٥ - المرجع السابق .
- ١٦ - المرجع السابق .
- ١٧ - المرجع السابق .
- ١٨ - المرجع السابق .
- ١٩ - المرجع السابق .

دراسة واقعية

حول فلسفة الشك

في عالم سانتايانا

بقلم

موريس جرونمان

استاذ الفلسفة بجامعة فيرفيلد ، كونيكتيكان ، رائد ومعلم
الفلسفة ، والمؤم الانسانية ، حصل على أجازة من جامعة
كولومبيا ، كتب عن سانتايانا ، في فلسفة الجمال ، والفلسفة
الامريكية ، والمنهج الفلسفي ، وتتركز اهتماماته في الموسيقى ،
ولعبة الشيس ، والتنس .

ولكى يستطيع التمييز بينهما - أن يتفادى - بعد دراسة -
التداعيات الرنانة ، وغيرها من الاعتبارات المعنوية أو الخلقية ،
التي قد تضاف على أحدهما ، دون الآخر .

وتعتبر هذه الحيدة - بداية ونهاية - بالنسبة للمجالات
الفلسفية ، من أعظم العناصر أثرا ، في حالة الاختيار بينها .
ولذلك حاول سانتايانا ، أن يتجنب ما أعتقد أنه من أخطاء الفلسفة
التقليدية ، مثل اللجوء الى طرائق التمييز ، والتصنيفات ، على
أساس ، التفضيلات الاخلاقية المختلفة ، بينما رأى أن يلجأ الى
طرائقه الخاصة في التمييز ، وذلك باستخلاص ، عوامله الخاصة ،
دون أن يحفل بواقعية الاشياء المطلقة ، ولا بالخير المطلق ، لان أيا
من هذه العوامل ، لا يمكن توصيف خصائصها هكذا . وذلك باعتبار
أن سانتاينايا خطط لفلسفته في أصق الاشياء ، على أساس اطراح
أسباب الخطأ ، الذي وقعت فيه فلسفتنا في الماضي ، وخاصة في
اتجاهاتها نحو تشبيه قوة الواقع ، بقوة القيم ، ووضعهما معا ،
على مستوى واحد ، في القمة .

وكان « سانتاينا » يهمل أن يصدر كتابا عن أخطاء الفلسفة ،
بما في ذلك أخطاء الفلسفة الافلاطونية القديمة ، والتي رأى فيها ،
سفسطة يراد بها « تطويع الطبيعة للاخلاق » وربطاً زائفاً بين
التفوق ، والوجود ، وبناء خاطئاً للعلاقة بين الواقع ، والقيمة . ثم
دعى على أفلاطون أنه استبعد الموجودات الحسية والديونية ، بينما
أثر عليها ، المثل بمفهومها الفكري لهذه الموجودات .

وعلى هذا القياس (والذي نضحه في اطواره المبدئى) خص
الكائنات العليا ، والوجود ، بهذا المضمون الفكري ، بينما حرص
« سانتاينا » ، حرصا شديدا ، على تجنب مثل هذه التفضيلات
الافتراضية ، على نحو ما سنرى بعد . الى درجة أنه صرف الذئير
عن محاولاته التي بذلها في تصنيفاته الخاصة .

تلاشت تدريجياً ، البحوث الفلسفية ، التي تتناول « الواقع الواقعي » (أو الواقع للواقع) وعلى سبيل المثال فـهـوسـتـوسـباشـلـر كتب في نظريته عن « التكافؤ المنهجي لأصل الأشياء » والتي تنطوي على محاولة له في هذا الشأن ، يقول : « من سوء الفهم أن نتساءل عما إذا كان ما يطرح (في الفلسفة) يتناول « المثل » - أم يتناول « نظام الوجود » (١) .

على أنه يبدو لي أن فلسفة سانتاينا في أصل الأشياء ، تمثل المحاولة الفلسفية الكبرى ، كبدائية صحيحة ، في طريق الواقع ، وهو ما سنحاول توضيحه ، في دراستنا التالية بعد « مع ما يستبين خلالها ، من تعارض أو غموض ، يكتنف مثل هذه المحاولة . ولكنها - نزولاً على ما يقتضيه الإيجاز ، والتركيز - سنقتصر في دراستنا على مجالين « هما « عالم المادة « وعالم الجوهر .

وعالم المادة ، عند سانتاينا ، هو عالم الوجود ، أو « الموجودات » .

أما عالم الجوهر ، فهو عالم المطلق (وقد نحتاج هنا الى كلمة بديلة) * « والمطلق لا يوجد « وإنما هو واقع .

ولكى نواجه فكرتين ، كفكرة الوجود ، وفكرة الواقع - اذا أردنا أن نفهم الطريق الصحيح الى سانتاينا - لا بد لنا ، أن نحذر الاجابات التقليدية ، حول هذه الكلمات ، وأن نستخرج ما في جعبتنا الحالية ، والتي يبرزها بها سانتاينا ، ويرى - التزاماً بسلوكه ، في هذين الطريقين المبدأيين (مبدأيين بالتساوي) للكينونة * ،

* المترجم : وبمفهوم نظرية المثل ، عند أفلاطون ، فإن المادة ، اذا كانت تتمثل في شيء موجود فإن الجوهر « فكرة وجود ذلك الشيء « أو هو فكرة الشيء ذاته .

* المترجم : هذان الطريقان هما : فكرة الوجود « وفكرة الواقع .

هذا .. وقد اتجه البحث الفلسفى ، فى التراث الغربى ، الى استبعاد : الفلسفة الافلاطونية ، والاتجاه نحو المطابقة بين « الكينونة » فى اطارها الكلى ، أو فى اطار أقرب الى الواقع ، وبين المعانى الكلية (أو الشمولية) للقوة .. والخير .. ذلك أن حجته فيها يقال عن فلسفة أصل الاشياء ، تستند الى بدئية تقول : ان توجد الاشياء الاخرى متساوية ، خير من ألا توجد .. هذا فى الوقت الذى كانت الانظمة الفلسفية (وبغض النظر عن الحماس الدينى المعروف) مثل فلسفة « سبينوزا » و « هيغل » : تدعو الى فرض المساواة بين الكائنات العليا ، أو بين الوجود وبين القيم العليا .

وهكذا يبدأ « سانتايانا » من منطلق هذه الآراء التقليدية والعقلانية ، والدينية عن الكون .. وعنده أن مثل هذه الفلسفات الحالية ، تجرد الانسان من انسانيته (بينما تضيف - بغير قصد - الصفة الانسانية على الكون) وذلك بالارتفاع بقدره الانسان الغامرة على الابداع ، وتقويم المثل ، بالرؤية التى تبلغ بها النجاح المنشود على الصعيد الكونى .

على أن مثل هذه الفلسفات ، من شأنها أن تتحول بحصان العربى المطلوب ، الى حصان يطير بأجنحة الخيال .. بينهما أن العالم قد يحتل مكاناً أفضل ، لو أن الواقع .. والقيمة ، لم يفتقدوا مكانيهما من العداوة فى أفكارنا ، ولو أننا ترسمنا فى أنماطنا ومثلنا ، عالمنا موافقاً لواقعنا .. أما التفكير بأن الكون هو ما نريده هكذا .. على نحو ما .. بينهما هو ليس كذلك ، فانه يترك أثراً أسوأ مما يكون لو أننا تفهمنا ببساطة ، التناقضات ، والاختلافات العامة .. بين العالم كما هو .. والعالم كما يجب أن يكون .

ومع التسليم بأن النظم القائمة .. والممكن (أو المأمول) ليس متدهيزاً ، أو مقبولاً ، نهائياً (وليس من الغموض الى القول) (١٠ - فلسفة)

على نحو ما ، بأننا لا نستطيع تفهمه (فباستطاعتنا أن نلتفت إلى هذا التصديق المأسوي ، للقاعدة الأولية في التفاوت بين الأشياء ، وأن نعمل على علاجه بكل ما لدينا من قوة .. وهو الأمر الذي يدعونا إلى الاهتمام بتعديلها يحتاج إلى تعديل ، باقتراح عالم يتجاوب مع ما نبذله من الجهود الأخلاقية .

وثمة ما يمكن التذليل عليه بقوة من أن عالم « سانتاينا » قد يشبع فعلاً ، رغباتنا الأخلاقية ، مما يجعل من بذل الجهود من أجل الاخلاق ، أمراً ذا مغزى ، على صعوبته ، ويدعونا إلى التزام الجادة في طريق الصواب دائماً .

ومن هذه المغالطة ، تتولد مغالطة أخرى ، ترفض بشدة ، قاعدة التفاوت على أساس الواقع ، والتفوق ، والتي لا مناص من قبولها (أى القاعدة) كما هي (على ما سنرى فيما بعد) ومع ذلك فيلزمنا أن نقرب أكثر من فلسفة « سانتاينا » في أصل الأشياء ، لنتبين كيف تتشابه الاهتمامات الأخلاقية ، بالفضيالات التي يزر بها الوجود .. وذلك أنه يوجد - كما ذكرنا - نوعان من الواقع ، طبقاً لنظرية « سانتاينا » هما ، الوجود ، والكينونة ، إلا أن كلا منهما ليس أقل ، ولا أعظم من الآخر ، كما أنه لا يستأثر بصفة « القيمة » ، دون الآخر .

ومن هنا يبدأ « سانتاينا » ما انتهى إليه الفلاسفة الأفلاطونيين ، وفلاسفة اللاهوت من طرف .. وما انتهى إليه الفلاسفة الماديين ، من الطرف الآخر ، ليخلص من ذلك إلى القول ، بأن ثمة قيمة لكل من الوجود (عالم المادة) والكينونة (عالم الجوهر) فضلاً عن القيمة السلبية أو انعدامها ، في كل منهما ، أيضاً . فالقيم التي يتصف بها الوجود ، ترتبط بغيبيته ، وعفويته ، وظواهره الخارجية ، وخصوبته ، وقوته الهائلة في التكاثر .. ولكن الوجود أيضاً يتكاثر بصورة فوضوية ، ويزخر بأسباب المنازعات

المأسوية ، التي لا حدود لها ، ولا منطقي ، ولا عقل .. مخيف (لاحظ
أننا نستطيع أن نستخدم بعض هذه الاوصاف لوجوه الخير .. أو
الشر في الوجود) .

هذا .. وقد استطاع « سانتايانا » أن يحتفظ بحيده الاخلاقية ،
أزاء هذا الموضوع بقدر ما أمكن له ذلك ، كما أنه في تحقيقه لعالم
المادة ، لم يصادر عن شعور بالخوف ، أو بالاعجاب ، أو لمجرد
التعبير عن ايمان غير مشروط أو عدم ايمان به .

وكذلك عالم الجوهر ، ليس مجرد اطار محدد لافضل ما نأمله
لبشرية أو للكون ، وإنما يعمش الناس ، متعلقين بالآمال ، والمثل ،
والقيم ، والحياة المتوازنة منطقيا .. وان كان ذلك لا ينسبنا أن
الجوهر ، كما يكون لاشياء نجبها ، أر نعجب بها ، بما تسميتها
مشاعرنا نحوها ، يكون أيضا ، لاشياء سيئة ، أو لا مذاق لها .
وكما ينطبق وصف القيمة - أو انعدامها - على المادة ، ينطبق
أيضا ، على الجوهر .

ذاك أن لكل شيء في الوجود .. جوهر .. فكما أن لاوبرا « دون
جيو فاني » جوهرها فان لشعر الرأس جوهرها ، وللقدارة ، وللقسوة
الخ .. جوهرها .. ولم يشعر « سانتايانا » بالخرج الذي شعر به
الانسقاطيون ، بالنسبة لاشكال غير المرغوب فيها .. لان الجواهر
.. لانهاية .. وديموقراطية متساوية ، .. أما المفاضلة بين
جواهر الاوبرا ، أو شعر الرأس ، أو القدارة ، الخ الخ .. فمسألة
تخص الانسان ، ومشاعره ، في تفضيل هذا .. أو ذلك .

فالجواهر ، ليست هي التي تصنع الاشياء ، وإنما هي ..
كما هي .. على النحو الذي يمكن أن نعرفها به ، أو .. أعينانا -
لفكر فيها .. بل انها في الواقع ، ان صح تسميته واقعا ، غير
محدودة بزمن ، أو بقوة ، فضلا عن أنها تتميز بالحيدة من حيث
صفتها الاخلاقية .. هذا ولم يكن ولع « سانتايانا » في هذا الصدد ،

بالتركيز على الجوهر ناشئاً - بالتأكيد - عن اجتزاء بالبعض من الكل . لان الجوهر - مثله المادة - لا يتميز بأية أفضلية ، ناشئة عن تقديس له ، أو تهيب منه ، . فقد كان « سانتايانا » يقول : أحياناً ، انه من الجنون أن نعبد الجوهر .

عالم الجوهر ، اذن لا يعدو أن يكون عنصراً افتراضياً ، يصلح كمعيار ، لاتفضيل ، أو التبديل ، وانه بلغ من الدقة ، بحيث لا يمكن أن نعتبره كوسيلة هيأتها لنا الطبيعة ، لاختار على أساسها ، وفقاً لرغباتنا ، رغم تحديد نطاق كل من عالمي المادة والجوهر ، بما يتحدد به اختيارنا في هذا المجال الرفيع في فلسفة أصل الاشياء . . فهل يمكن في نفس الوقت ، أن يتخلص الانسان من عناده ، ومعارضته في هذا الصدد ؟

ان تسمية عالم الجوهر ، كنهج للفكر ، أو كواقع مطلوب ، أو كاختيار أخلاقي ، هو ذات الاختيار الاخلاقي الذي يشف تماماً عن طبيعته الحكمية ، مع أن الاختيار ، قصد به ، أن يتم هكذا . . ليحررنا من أية تصور حول اختيارنا . . كما أن ممارسته تتم ، على هذا النحو لتمنع افتراض ، أو خلق « طبيعة موسومة بالسمة الاخلاقية » .

وقد عالج « سانتايانا » ذلك ، بأن خص الكينونة ، بالجوهر . . ولم يخص الوجود به ، وجعل الجواهر متساوية ، ولا نهائية ، ودون أن يضع - لا صراحة ولا ضمناً - أي تفاضل أخلاقي ، بين الكينونة ، وبين الوجود . . وهكذا ، كان « سانتايانا » ، محايداً جداً بينهما ، وربما يرجع ذلك الى التفرد الذي تميز به كفيلسوف ، على نحو ما وضح فعلاً ، حين حدد اطار كل منهما ، ووضع تعريفاً له ، وخطط لهما بعناية ، بما يفصح عن هذه الحيدة .

وهكذا يتبين أن وظيفة عالم الجوهر ، أن يظهر هذه الحيدة الكاملة في مواجهة الفكرة الخاطئة ، عن تحيز الانسان في التمييز

بينهما ، وان كان سانتايانا ، يميزه فعلا ، وهو بفعله هذا ، يكشف عن احيازته ، ان لم يكن بالقول الصريح ، فبتقديره له ، واضرارته على ذلك التمييز .

ثم انه من الخير - وهو خير فعلا - ان نعدى بالفصل بينهما نهائيا ، على ألا تفوتنا ، ملاحظة الاصل في عدم اختلافهما ، والذي يجب ، ان يتولد منه وعلى أساسه ، التفضيل والتبديل ، لاننا باعتبارنا بهما ، ستكون لدينا مقدرة عظيمة على الاختيار ، تجنبا مغبة الليل نحو اعطاء أهمية زائفة ، أو خادعة لرغباتنا ، أو مخاوفنا ، ومن ثم نطرح عن أنفسنا توهماتنا الخيالية عنها .

وهكذا كان « سانتايانا » ، يستهدف ، تأصيل رؤيته ، في ضرورة أن يكون اختيار الإنسان ، اختيارا محددا مرتبطا بالزمان والمكان ، وأن ينتزع نفسه - في نفس الوقت - من أسار التحيز ، وان كان ذلك يقتضي أيضا - وكأثر عكسي ذاتي - أن نطبقه حتى على دوافعنا التي تجنح بنا الى التمييز بين عالم الجوهر ، وبين عالم المادة ، وأن ينطبق أيضا على أي اتجاه نحو تعليق أية أهمية كونية كبرى لمثل هذا التمييز .

وقد غامر « سانتايانا » - كما سنرى بعد - يخلق عدم لاصل الاشياء . كمنهج شديد في الميثاقية ، سواء ليحتفظ به ، أيضا بوضعه القائم ، خصيصا ، أو كأفضل ما وصل اليه . ولا نعدو الحقيقة ، اذا قلنا ، ان فلسفة أصل الاشياء عند « سانتايانا » تنهض بذاتها ، كأساس لرؤية ممتدة ، سواء لما يجب أن تكون عليه ملكة الاختيار ، أو للاختيارات الحكمية .

ولو أنعمنا النظر ، في الاثر العكسي ، وما ينطوي عليه من الغموض ، على النحو الذي أشرنا اليه ، لاستبان لنا ، أن عالم المادة ، ليس له الا مفهوم واحد ، فيما تعنيه مناهج الاشياء المادية ، أو الموجودات المحسوسة ، من خلال علاقاتها الظاهرة ،

بعضها بالبعض ، وان عالم الجوهر ، ليس له الا مفهوم واحد ،
فيما تعنيه ، مجموعة المناهج للأفكار والمثل غير المنظورة ، وغيرها
من الادوار التي تستبين لنا بالالهام ، أو بالادراك .

ومع ذلك . . (وان كان من الملاحظ أن « سانتاينا » نفسه ،
ثم يوضح ، أو يجلى ، الغموض الذي لايس مثل هذه البيانات ،
بينما نراه مصرا - في الواقع - على الربط بين الاشياء ، مثل ربطه
بين الطبيعة ، وفكرة الطبيعة ، أو بين الجمال ، والشعور بالجمال)
فبوسعنا أن نقول أيضا ، أن عالم المادة ، هو في فلسفة « سانتاينا »
تصنيف قائم بذاته ، وأن أى جوهر ، هو عنصر في مثل هذا
التصنيف ، وكذلك عالم الجوهر ، هو تصنيف آخر ، قائم بذاته ،
ومن ثم فإن أى جوهر ، يعتبر مع غيره من الجواهر ، عنصرا لذات
نفسه * .

وقد استفاد « سانتاينا » من هذا التصنيف ، لكل من عالمي
المادة ، والجوهر ، باعتبار ، أن الجوهر ، هو جوهر لذاته ، أو
لكيانه المنطقي . . ومهد الطريقة المناسبة « لبذورة أفكاره » ،
على النحو الذي استوعبه هذا ، لكي يميز بالطرق التي توائم ،
بين الاشياء التي يختارها لهذا التمييز .

على أن كلا من عالمي المادة والجوهر - كمنهجهج فكرية
لجوهريات أكثر أو أقل تعريفا - يعتبر بذاته جوهر . . ومن ثم ،
فهى منظورة ، أو غير موجودة ، وعلى حد تعبير « سانتاينا » ، فإن
مناظرة الجوهر ، بالوجود ، لا تعنى التقسيم بين الموجبات ،
وهكذا . . يصعب وضع منهج لاصول الاشياء ، بهذا المعنى ، وقد
كان الموقف الذي اتخذه « سانتاينا » زدا على النقاد في هذا الصدد
والذين لم يجدوا في مناهجه ، ما يستاهل الاقتناع بها ، وفضلوا

* المترجم : أى انه ، بينما يكون الجوهر ، عنصرا للمادة في
عالم الماديات ، فانه يعتبر عنصرا لذات نفسه ، في عالم الجوهريات .

منأهجهم هم عليها ، هو أنه ، أطرح ثقته ، وتصميمه الذين كانوا مدخلا لعوالمه بما فيها عالم المادة .

فهل كان « سانتاينا » جادا في تخلصه من عوالمه التي كرس لها جهوده سنوات عديدة أسس خلالها، منهجه الشخصي والاختياري في التفكير ؟

والجواب : أن « سانتاينا » .. كان جادا في طريقين :

— انه كان جادا ، أولا .. في التعريف بدور التخيل الاختياري في فلسفة الأشياء .

— وكان جادا — ثانيا — في استخدام منأهجه في النطاق الذي قصد تحديده ، بحيث يتسع لهؤلاء الذين شاركوه في رؤيته، بصدد ثباتها ، وشموليتها ، من حيث هي .. وكانت هذه الجدية من الناحيتين المذكورتين ، وذلك الغموض المتعمد ، بمثابة صدى لاحساس ، أشبه بالحزن الباسم في فلسفة سانتاينا كلها .

ولعل ما أثير من التساؤلات ، حول ما اذا كانت هذه العوالم المختارة على هذا النحو ، والتي ظلت عارية من أى دفاع في مواجهة ما وجه اليها من النقد ، تكفى وحدها ، لوضع الاطار الذي تحددت فيه وظيفتها المزدوجة لفلسفة أصل الأشياء ؟ ..

ذلك ان هذه العوالم ، تعتبر عند « سانتاينا » .. التركيبية المفضلة من « الحقيقى ، والضرورى » .. والتي ربما وجدت طريقها في سائر الفلسفات ، كما أن طريقى الرؤية اللتين أشرنا اليهما ، يتسمان بالشمولية ، والتدريج ، في رأى « سانتاينا » ، وتشكل ما يسمى بالازدواجية أو الرؤية الدوائية ، وربما قصد بعوالمه تلك ، أن تقوده الى بلوغ « حقيقة غير مزخرفة » ، وأن يرى من خلالها جوهر فلسفته هو نفسه .

وهذه هى كلماته ، التي لو تتبعناها ، لمساعدت في لقاء الضوء ، على تخايه عن فلسفته الخاصة في أصل الأشياء ، وذلك على الرغم

من أن ذلك « التخلي » (أو التنازل) كان ضمنيًا دائمًا ، إلا أنه
وضّح في صراحة دوجعة ، فبهما تضمنته كلماته التي ختم بها كتابه
عن « عوالم الكائنات » في هذه الملاحظة الهامشية ، لعنله الكبير ،
حيث يقول فيها :

وعلى العموم .. لا بد من تجنب سوء الفهم ، لنذكر أن
الجوهر والمادة والحقيقة .. والروح .. ليست في رأيي - مناطق
كونية منفصلة ، ولا هي متداخلة من حيث ماهيتها ، وهن ثم فهى
متداخلة . وهى خلاصة مناهج المنطق التى تعنى بوصف ديناميكية
الطبيعة ، في أدائها الفريد ، واستبعاد ما لا ضرورة له من الاشياء
غير الموثوق بها (٢) .

فأما عن قوله بالجوهر ، والحقيقة ، والروح ، ليست مناطق
كونية منفصلة ، فذلك أمر واضح ، لكن قوله بأن عالم المادة، يمكن
أن نرى فيه « خلاصة مناهج المنطق » ، فتلك - كما كانت دائما -
مسألة أخرى ، لان ما يقال عن المادة ، هو - كما رأينا - نفس
ما يقال ، ونفس المعنى ، عن الوجود ، وهو ما ينتمى الى الفلسفة
الكونية ، ومن باب أولى ، هو جزء أساسي من فلسفة أصل الاشياء ،
ولكننا رأينا أيضا (ونرى مرة أخرى) أن المعنى المستخلص من
تميّز علم المادة ، هو بمثابة تصور لجوهر ما ، وهذا الرأى الأخير ،
هو الذى دعا « سانتانايا » الى أن يهيب بالفلاسفة ، أن يركزوا
اهتمامهم على الجوهر ، وعلى فكرة الوجود .. أما المادة ، فقد
دعاهم الى أن يتركوها للعلماء ، فهم أولى بأن يواجهوها مباشرة ،
وهكذا .. يبدو أنه .. حتى عالم المادة ، يتأرجح الحل بصدده ،
بالنسبة لمناهج المنطق ، وقد استطرد « سانتانايا » في ملاحظته
بهذا الصدد ، قائلا :

« الجوهر .. ليس موضوع ايمان .. وبالنسبة لعالم المادة ،
لم أقترح نظريات .. وكل ما طرحته حول عالم الروح ، لا ينشئ
منهجًا لنظرية المثل .. لا قضاء وقدر .. لا فلسفة للتاريخ .. لنعيد

بذاء التاريخ الاخلاقى للروح .. لم يبق الا لغة الشعر ، والدين » .

وواضح ، أن خلاصة ما ترخص به « سانتاينا » حول المطالب
المذهبية القائمة في فلسفته من أصل الاشياء ، عبارة عن استرجاع
(أو اجترار) لذلك الازدواج الذى طبعت به فلسفته ، فهو -
أفلاطونى ، وروحانى في حياته ، وهو - مرة أخرى وبالمعنى الدقيق -
يعتبر آخر جماعة « البيوريتان » * حيث يقول في ذلك :

« ان الحياة الآخرة ، تجىء ، ويتحول العالم الى دخان ، فما
الذى سيبقى الحقيقة ، الا الروح ، التى تظل تنادى صاحبها ، دون
أن تصحب معها أى تصور من تلك التصورات التى كانت يوماً ما
تاريخاً لنا .. ؟ » .

ومثلما فعل بروسبيرو (أو شكسبير) حين تخلى عن مقدراته
في الابداع الفنى ، آخر الامر ، كذلك فعل « سانتاينا » وهو في
القيمة ، بهذا أن وضع أسس فلسفة أصل الاشياء ، وفي اللحظة
التي كانت قد أشرفت فيها على الاكتمال .

* المترجم : نشأت جماعة البيوريتان في بريطانيا ، في عصر
الملكة اليزابث ، وحكم أسرة ستيوارت وهى جماعة قاومت للدعوة
الى اصلاح الكنيسة الانجليزىة ، وتطويرها .

المـوامـش

- ١ - جوستوس باشلور « فكرة المنهج » (نيويورك - جامعة كولومبيا ١٩٦١) .
- ٢ - جورج سانتاينا « عالم الكائنات » (نيويورك ١٩٤٢) .

بعض ملاحظات
حول مذهب سانتاينا في الشك

بقلم

هيرمان ج . ساءا - كامب

أستاذ الفلسفة بجامعة ، تامبا ، وحصل على أجازة (التفوق) من جامعة فاندربيلت وهو الناشر العام لأعمال سانتاينا ، وألف مع جورج سانتاينا دليل الوثائق ١٨٨٠ - ١٩٨٠ ونشر مقالات عن سانتاينا ، وهو يتهدد .

اوضح « سانتاينا » في كتابه « نظرية الشك » والايمان بالحياة « نظريته الاساسية ، الكاملة في الشك » وقد جاءت صياغته للنظرية ، صياغة « ديكرتية » حرفيا ، من ناحية ، انه كان يبدأ باستظهار معتقداتنا السائدة ، التي اتخذها موضوعا للنقد ، والتشكك ، ويرتد بها ، الى النقطة التي اقتضاه الشك فيها أن يبدأ منها ، الى أن يصل بها الى بديهية مؤكدة .

وقد أسفرت هذه الصياغة الحرفية الديكرتية ، عن وصف درامى للسلوب الذى اتبعه « سانتاينا » والذي انتهى منه الى نتيجة عكسية ، لمذهب « ديكرت » من حيث المعنى المقصود ، « بالتأكيد » الذى يراد الوصول اليه في ختام الارتداد عن طريق الشك .

وهذا « التأكيد » ، لا يمكن منطقيا - طبقا لفكر « سانتاينا » - أن يصلح كأساس لاية معتقدات ، أو لاي مطلب من مطالب المعرفة . . فهو بأسلوبه المتميز ، يصير على أنه ، سواء أكان ثمة شيء يتحيز بخاصية غير جدلية ، ونهائية . . وهى نهائية ، لانها لاتقدم الاسس ، أو الامثلة النموذجية ، التي تساعد في اعادة بناء معرفتنا من أساسها ، وهكذا يتضح أن « سانتاينا » قد أعطى من ناحية دفعة قوية ، للتأصيليين (١) (مثل الديكرتيين) بصياغة فكرته عن عدم الجدلية ، وعدم القابلية للخطأ ، والتي يحتاج اليها التأصيليون ، كمدخل لمذهبهم . . بينما هو من ناحية أخرى ، يضرب بكل ما معنى « للمعرفة الذاتية » عرض الحائط ، بالرغم من ضرورتها الجوهرية ، بالنسبة لموقف التأصيليين . . ولم يكن ذلك منه ، خدعة بريئة . . وانما هو كشف لمزاعم التأصيليين ، في تحليلهم المعاصر لمزاعمهم (٢) . . ولذلك فاننا لكي نحدد موقف « سانتاينا » في

هذا الصدد ، نرى من الضروري أن نعرض بإيجاز ، لمضمون المذهب التأصيلي ، الذي هاجمه ..

(٢)

وقد فند « سانتايارنا » بشدة ، المذهب التأصيلي ، في كتابه « الشك والايهام بالحياة » متمثلا في ذلك بالديكارتيين ، الا أن ذلك لا يعنى ، أن هذا الشكل من المذهب التأصيلي ، هو وحده الذى حشد له « سانتايارنا » كل حجه .. (٣) وانما يمكن القول من متابعتنا للخطوط الواضحة للمذهب ، انه في أقوى بنيان له ، يتكون من خمسة نقاط :

١ - ان كل وحدة ، من وحدات المعرفة ، اما أن تكون غير مباشرة .. أو مباشرة .. وكل معرفة غير مباشرة ، تستند في تبريرها ، آخر الامر الى معرفة مباشرة .

٢ - ان المعرفة المباشرة ، غير قابلة للجدل ، أو الخطأ ، بمعنى أنها يمكن أن تتعرض للشك ، أو الغلط بأية حال .

٣ - ان اكتشاف المعرفة المباشرة ، يتم - في الواقع - بالارتداد الى دليلها ، المؤصل لها .

٤ - ان المعرفة المباشرة .. يقينية . بمعنى أن الشخص الذى يعرف ، زيدا من الناس ، فانه لا يعرفه فحسب ، وانما يعرف (مباشرة) أنه يعرفه .

٥ - انه بمجرد اكتشاف المعرفة المباشرة ، يمكن لاي كان أن يبدأ في اعادة بناء معرفته ، من أساسها .

ولا شك أن وضع برنامج تأصيلي قوى ، ينطوى على قوائد عديدة ، نجتزئ منها ، بثلاثة ، وهى :

أ - وضع نظام تأصيلي قوى يكون قادرا على الرد على الشك ، بآوضح ، وأوثق وسيلة .

ب - أن الشخص الذى يعرف .. لا يشير فقط الى انه يعرف ، فانها يجب أن يشير أيضا الى طبيعة ، هذه المعرفة ودلائل عليها .

جـ - ان لاى كان ، أن يعرض (على الأقل نظريا) برنامجا ،
تأصيل معارفنا ، من أساسها ، باستخدامه لقواعد الاستنتاج
المباسبية .

(٣)

(أ) ثار الخلاف في البداية بين « سانتاينا » وبين أنصار
نظرية التأصيل ، عندما أنكر ، عدم جدلية المعرفة ، أو عدم
يفاجئتها للخطأ . . مجرد الارتداد بها ، لتأصيلها عن طريق الشك
.. فهو وان كان يوافق على إمكان كشف معرفة مبرأة من الخطأ ،
أو لا تقبل الجدل ، عن طريق الشك ، إلا أنه ينكر على هذه المعرفة ،
أن تكون لها صفة تأصيلية ، تساعد في وضع قاعدة أساسية ،
لإعادة بناء المعرفة على أسس عقلانية .

وهو يدل على ذلك بقوله أن النتيجة النهائية لاى تحليل ،
يقوم على أساس منهج الشك ، تنطلق من قاعدة الاحساس بالوجود
الذاتى ، في اللحظة التى نحس خلالها بوجودنا * . . فإذا كان ذلك
.. فان منهج الشك لدى « سانتاينا » - مثله مثل المناهج التقليدية
في الشك - يعتبر منهجا طفيليا ، ومع ذلك ، يستخدم « سانتاينا »
المعيار العقلانى الذى تستخدمه النظرية التأصيلية القوية ، في
محاولة ، لإيجاد معرفة ذاتية واضحة .

ثم أنه ، خلال استطراده في البحث ، يستبعد كل المعتقدات ،
ودعاوى المعرفة ، التى لم يقم عليها دليل يقينى ، أو تؤكد لها حقيقة
ذاتية واضحة ، ثم يدفع بمنهجه في الشك الى نهاية مختلفة تماما ،
عن تلك التى انتهى اليها ، أصحاب النظرية التأصيلية .

هذا ، وقد يقتضي شرح الخطوات الدقيقة لمنهج « سانتاينا »
في التأصيل عن طريق الشك ، مجالا أوسع مما تحتمله هذه السطور ،

* المترجم : والتى تعبر عنها « عبارات » (ديكارت الشهيرة) :
« أنا أفكر .. فأنا موجود » .

ومع ذلك ، فإن الخطوة الأخيرة ، وما لها من دلالة عظيمة في هذا الصدد ، تستحق منا اهتماما خاصا . وذلك أن المراحل الأولى في هذه الخطوات ، تناولت ، جميع المواقف التقليدية ، مع ملاحظة ، أن معتقداتنا التي اعتنقناها عن العالم الفيزيقي ، والتاريخ ، والوعى الذاتي ، والزمن ، كلها تعرضت للشك .

وقد أثار « سانتاينا » ، في المراحل الأخيرة من منهجه في التأميل ، تساؤلا انتقاديا عما إذا كانت توجد ، أو لا توجد ، عقيدة بلغ الإيمان بها حدا مطلقا ، أى كعقيدة ، لا يمكن أن يتصور أن تتعرض للشك ، أو الغلط . وكان - حسب التقليد السائد في عصره - يبحث « معطيات » التجربة ، ويقرر أن المرء ، حينها يتطلع إلى التجربة وحدها ، فهو إنما يتطلع إلى ما يندرج في إطار الشك والإيمان ، وهنا يكمن الوثوق ، الذي نحصل عليه ، من خلال الاستقصاء التشكيكي . وحتى إذا سلمنا بذلك ، فإن هذا الوثوق ، يعتبر نوعا منفردا ، طالما أنه لا يعتبر ، مجرد « فرض » أو حكم ، وان كان الأولى أن يوصف بهذا الوصف الأخير .

وهن المهم الآن أن ندرك الفكرة الأساسية لدخل « سانتاينا » . لان هذه الفكرة قد اختلطت في كتابه عن « الشك والإيمان بالحياة » بأفكار ومبادئ أخرى من فلسفته (مثل الجوهر) ، ولو أن الفكرة الرئيسية ، تبدو واضحة مستقلة ، من بين غيرها من الموضوعات ، وما اكتنفها من الصعوبات .

وتقول هذه الفكرة ، باختصار ، وفي بساطة . بأن هناك « معطى » معين في لحظة معينة من لحظات الوعي (أو الإدراك) ، ذلك بغض النظر عما إذا كنا نستطيع أن نفهم ، أن حقيقة « المعطى » هن ببساطة . كما هي ، بمنأى عن إيماننا به ، أو تشاكنا فيه . « فالمعطى » هو ، ما هو . على النحو الذي توثقنا به منه . إلا أن الوثوق هنا يبدو ، فارغا من مضمونه ، بالنسبة لما نريد وضعه من الأسس ، لتأصيل المعرفة ، ولأنه .

وثوق افتراضي ، قائم على أساس ، اعتقادنا ، لا على أساس
 « ثبات هذا الاعتقاد » . وانما يكون هذا الوثوق فقط ، حينما نكون
 المعرفة خاصة « المعطيات » معينة في وقت معين ، بمفهوم القاعدة
 الحسية ، للمعرفة الذاتية .

على أن ثمة طريقا آخر ، للوصول الى نفس النقطة ، اذا قلنا
 أن شخصا يسعى للوصول الى ما لا يرقى اليه الشك أو الخطأ ،
 فإنه - في رأى « سانتاينا » - قد ينساق الى معلومة خالصة عن
 الشيء الذى يريد معرفة . فخلوص المعلومة ، يضمن له ، خلوصها
 من أى شك حول « المعطى » ولكن ذلك ، يرجع طبعا ، الى أن المثني
 لم يكن من الاصل محل أى اعتقاد كان ، حتى يمكن الشك فيه أو الوثوق
 منه ، بمعنى أنه ، ليس هناك ، يقين تأصيلي ، أو معرفة ، يمكن
 أن تعرض ، للاستيثاق ، بطريق المعرفة الذاتية في ذات اللحظة ،
 لخلو هذه المعرفة الذاتية من أى مضمون يقينى ، أساسا .

وقد كتب « سانتاينا » يقول : ان منهجه في المعرفة الذاتية
 (لم يكن دعوة عامة للناس أن يتحداوا جميعا ، بملكة ، أو دوهبة ،
 المعرفة الذاتية ، ولا هو ادعاء من جانبى بأذى قد أصبحت واحدا
 من هؤلاء ، وانما قصدت ، أن أقيم الدليل على أن الاستدلال في
 مسائل الايمان « مستحيل » (٤) .

(ب) ويصف « سانتاينا » « المعطى » بأنه جوهر ، وأن
 جوهر ، يقال عنه ، أنه خالد ، أو أبدي . . . يعنى أن كينونته ،
 لا ترتبط بزمان ، أو مكان ، وأنه شمولي ، وأنه ليس ذاتا خاصة ،
 بالصورة التى تضعها المفاهيم النظرية . . . وكان « سانتاينا »

* المترجم : يعنى أن المعرفة لشيء ما ، قد تكون محايدة ، بين
 الشك واليقين ، وعندئذ . . . ما الذى سنطرحه للتشكيك ؟ . . . أراء
 معلومة موصوفة بأى ، يقين ، ايجابى ، بقبولها ، أو سلبى ،
 يرفضها ، وقد أطلق الكاتب على هذه الحالة ، بالملزمة الخالصة .
 * المترجم : يقصد بالمعطى ، الفرض الذى نضعه لآخر مطروح
 لبحث أو لاثبات ، أو القياس الخ .

عالمنا تماماً بالعديد من الصعوبات ، التي شككت في وصفه «للمعطى»
بأنه جوهر :

« هذه الكلمات (« جوهر » .. أو عالم الجوهر) وكل ما تناولته
عن هذا الموضوع ، ربا كان من سوء الحظ .. ذلك اننى ، أنشأت
مذهبا ، يعتبر بالمفهوم التقليدى ، متقدما عن عصره .. وهو مفهوم
يثير السخرية مباشرة ، في الاوساط الراديكالية الحديثة ، بينما
يخيف هؤلاء المحافظين ، الذى قد لا عساهم بسوء .. وانى آسف ..
ولكن هذا الامر ، الى جانب أنه أثر بسيط لنفس المذهب - والذى
تعرض بغير شك لتفاهات أخرى عارضة - قد أحاطت به حلة
دعائية ، من مختلف الكتاب المغرضين ، صيغت بعبارات ، في منتهى
الفظاظة ، بلغة هذا الوقت .. والمسألة لا تعدو أن تكون محاولة
اطمس وضوح ، ما هو واضح فعلا ، والتهوين من شأن كل ما بقى
من الفروض والقرائن ، والايهان بالحياة » (5) .

وبعبارة أكثر ملائمة للغة العصر (وان كانت أكثر فظاظة ،
وأبعد جدا عن الجادة) استقر الاقتناع لدى « سانتايانا » ، بأننا
إذا نزلنا بمعرفتنا الى حدود ما هى عليه من الوضوح الحالى ،
فلربما ، استخرجنا معلومة (أو معرفة) لا يرقى اليها شك أو خطأ
.. الا أن هذه العصمة ، من الشك أو الخطأ ، انما ترجع في حقيقتها
الى حالتنا المتواضعة من الوعى (أو الادراك) بحيث لا يمكن
تسويتها ، معرفة بأى شكل من الاشكال ، وبالتالي ، لا يمكن أن
تقدم الاساس لتأصيل المعرفة ، وبذاتها من خلال ايماننا الواضح
ذاتيا ، أو ن خلال مزاعمنا حول المعرفة .

* * *

(ج) فلو كان هذا التحليل الذى وضعه « سانتايانا » لمنهجه
في الشك ، صحيحا ، فإنه يمكن التمييز بين نظريته الرئيسية
عن ذاتية المعرفة * .. وبين مذهب الواسع الانتشار عن «الجوهر» .

* المترجم : النابعة من الاحساس الذاتى بالوجود .

وليزيد من الايضاح .. دعنا نتمثل ، التمييز بين شخص في لحظة تعرفه الذاتى لامر من الامور ، وبين ما ينعكس عن هذه المعرفة (لنفس الامر) على شخص آخر ، وليكن هو الفيلسوف الموكل بملاحظة .. فسنجد أن الشخص في هذه الحالة من معرفته الذاتية ، لا يستطيع أن يعرب عن أى تأييد ، أو يدلى بأى حكم عن « جوهر » الموضوع الذى استلهم معرفته ذاتيا ، في التو ، والملاحظة (أو على حد تعبير « ساندانايانا » بوعيه الظاهر) لان هذا التأييد ، أو ذلك الحكم قد يتعرض للخطأ ، وعندئذ ، لا يعتبر أنه فوق الجدل ، أو الغلط .

وقد بدا « لسانتايانا » ، اننا لكى نتوصل الى تأييد ، أو الى الحكم على « المعطى » معين ، فلا بد أن نعترف ، بهما يحقق ذاتية هذا المعطى .. ثم ان مثل هذا الاعتراف (كأن نقول مثلا .. انه الآن ذو لون أزرق) يتعرض بدوره للخطأ .. لان « تحقيق ذاتية الشيء .. يمسر بلحظتين . أو اثنتين .. أو لحتين ، للاستلهم .. تتحقق بينهما » ذاتيته « .. » (٦) ؟

فاذا كان « تحقيق الذات » ، يثير هذا النوع من العلاقة الزمنية ، فان من المتصور اذن ، أن يخطئ المرء ، في تحقيق ذاتية الشيء ، خلال الزمن الذى يفصل بين ادراكه له الآن .. وادراكه له من قبل (ولو بلحظة واحدة) .

وربما نجد طريقا آخر ، للتوصل الى نقطة مماثلة : كأن نقول مثلا ، ان الاعتراف ، وتحقيق ذاتية الشيء (أو المعرفة) تتطلبان تطبيق نظريات على « المعطى » .. وهكذا .. تثار مسألة مسوء التطبيق .. وعلى ذلك فانه ، بالنسبة لاي شخص ، يكون في حالة معرفة ذاتية لتوه « يتركز كل مجهوده البطولى ، في أنه لا يؤيد .. ولا يفصح عن شيء .. سوى أن يعرب فقط عن ملاحظته لما وجدته » (٧) .

وهذه الملاحظة ، هى ما تنطوى عليه النظرة الفاحصة الخالية

نحن نعبر ، لما ندركه بوعينا ، عند رؤيتنا العابرة « للمعطى » ..
 فهي ليست حكما تتطلع به الى تحقيق ذاتية « المعطى » دون أى
 انحياز ، أو اعتقاد ، أو حكم (٨) .. على نحو ما لاحظ « سانتاينا »
 من أن أى شخص في حالة معرفته الذاتية ، يتوه .. « لا يشغل »
 نفسه بأية شكوك ، لأنه ليس لديه ما يعتقده » (٩) .

ومع ذلك لم يحاول « سانتاينا » ، أن يقنع الناس ، بموقفه
 من المعرفة الذاتية اللحظية ، بقدر ما ركز اهتمامه على مغزى
 النتيجة الختامية التى استخلصها من مذهب في التأصيل عن طريق
 الارتداد التشكيكى .. وكان من بين الوسائل التى توصل بها الى
 هذا المغزى .. انه سأل ، كيف يمكن للمراقب الفلسفى ، أن يصف
 حالة المعرفة الذاتية ، اللحظية ، وان كان يستطيع على الأقل ، أن
 يبدى تأييده لها . ورب سائل يسأل - فرضا - عما اذا كان المراقب
 قادرا على وصف معلوماته ، التى استنقها من معرفته الذاتية عن
 شيء مثل « يوجد هنا الآن ضمادة حمراء » ؟

وفوق ذلك .. اذا كان مثل هذا الوصف مطابقا ، وكانت حالتنا
 الشعورية ، التى أسهمت فيها وصفنا به ذلك الشيء ، في بلوغ
 المعرفة الذاتية التى لا يرقى اليها خطأ أو شك ، فهل نستطيع ،
 بقواعد الاستنتاج المناسبة - على الأقل نظريا - أن نعيد بناء
 معرفتنا من خلال مثل هذا التأصيل الذاتى الواضح ؟ .. لكن
 « سانتاينا » يذكر بشدة ، أن يكون مثل هذا الوصف ، مطابقا ..
 بمقولة أن المعرفة الذاتية ، هى مجرد معلومة بريئة ، عن
 « المعطى » .. وغالبا ما يقال أن ثمة شيئا ، حاضرا في الوعى ..
 ربما هو « هذا » الذى نتطلع اليه .. ولم نحكم عليه بشيء على
 الاطلاق .

فإذا سأل سائل : ما هو هذا الشيء ؟

...

...

...

ويجيب « سانتاينا » .. هو الشيء المحقق بذاته .. هو
 ها هو * ..

وعندئذ قد يقول قائل ، « ان هذا هو هذا .. أو قد يقول « ان
 الاحمر هو الاحمر » .. وذلك اذا كان مغزى الصفة اللونية لا يتعدى
 « هذا » * .. وعلى حد تعبير « سانتاينا » .. « ان الوضوح الذاتى ،
 أو الخط الاساسى لقوة الملاحظة ، قد يثوره بين التوهمات اللغوية ،
 أولا دن المعرفة فى شيء .. ولكننا فقط ، نهد الفهم الصحيح ، المبرأ
 من شائب الجدل ، فيهما تعبر عنه بعض الاحاسيس الذاتية المحددة ،
 أو فى الالهام ، أو فى العريف » (١٠) .

ولذلك ، نرى « سانتاينا » يصر فى كتابه « نظرية الشك » ،
 والايمان بالحياة « على أنه فى سبيل الوضوح ، فان أول يقين
 (وليس الوضوح الذاتى) يجب أن يتطلع اليه المرء ، هو التحقق
 ذاتيا من جوهر الشيء « المالى » :

« فبدون هذه الفرضية (تحقيق ذاتية الجوهر) يستحيل
 علينا ، أن نأقول شيئا ، أو نعتقد فى شيء ، عن أى موضوع ، أو
 نعترف بأى جوهر ، كما لا يمكن بالتالى تحديد أى تغيير .. ثم أن
 هذا اليقين الضرورى ، سيكون من المستحيل اثباته أو حتى ، الدفاع
 عنه ، طالما ان حجة ، تفترض ، تحقق ذلك اليقين .. وهذا ما يجب
 أن نتقبله من قواعد اللعبة ، اذا أردنا أن نلعبها جيدا » (١١) .

فاذا كان هذا التحليل ، صحيحا ، فان أى وصف للوضوح
 النفعلى ، فى لحظته ، وتحقيقه الذاتى لابد أن يخضع للشك فيه ،

* المترجم : كما اذا سأل أحدهم عن صفة الفسفور مثلا ..
 فأجابه المسئول : بأن الفسفور هو الفسفور .. (كائنا ما كان ..
 أو كائنا ما يكون) .

* المترجم : أى اذا كان تطلعنا للمعرفة ، قاصرا على اللون ،
 دون غيره من الصفات الأخرى ..

وبالتالى فلا يعتبر وضوحا ذاتيا .. « واذا اعتبرت .. ما هو (الجوهر) وكيف يظهر .. فانى أرى أن ظهوره ، يعتبر عارضا ، بالنسبة لى ، لان الأساس فيه ، أن اكتشفه أنا ، من جانبى » (١٢) .
وعندما يستخدم « سانتاينا » كلمة « جوهر » ليسير فقط الى الموضوع الفعلى ، قرب قائل يقول أن معرفة الجوهر ، ترقى فوق الشك ، أو الخطأ ، بالمفهوم الأصطلاحي للجوهر ، ايما كان .. أما عندما يستخدم هذا اللفظ (الجوهر) ليعنى به وصف خواص أخرى الموضوع الفعلى ، فان هذا الوصف لا يرقى فوق الخطأ أو الجدل ، ما لم يكن - كما يقول « سانتاينا » - موضع ايمان ، وليس مجرد ، معرفة ذاتية .

وبالوضح ، أن المضمون الكامل ، لمذهب « سانتاينا » ، والواسع الانتشار ، عن الجوهر (وما خلعه عليه من أوصاف متميزة ، .. كالابدية ، والذاتية ، والمطلق ، وغير ذلك من الاوصاف النوعية التى تتصف بها بعض خصائص الجوهر ، مثل .. أصفر .. وزاوية .. وهندسي .. الخ ..) قد يختلف عن الناحية الرئيسية ، عن منهجه فى التأصيل عن طريق الشك ، فضلا عن أن هذا المذهب الواسع الانتشار ، يخضع للنقد وللشك ، كغيره من المذاهب ، ولو أنه أثبت أن أية معلومة خالصة لاي « معطى » تكون قائمة على أساس من المعرفة الذاتية اللحظية يمكن - بمجرد فهمها - أن ترقى فوق الخطأ والشك .

* * *

(٤)

(أ) يتسم الشك عند « سانتاينا » بالراديكالية كما يتميز بأنه ، كامل ، ولذلك ، فهو فى رده ، على أصحاب المذهب التأصيلي القوي ، ينكر على أية معرفة سلوكية ، أن تكون فوق الخطأ أو الشك ، وبالتالي ، فهو ينكر حاجتنا لى أسس ضرورية ، لاعادة بناء معرفتنا على المبادئ ، التى حددها التأصيليون .. ولا غرابة

في ذلك ، لان أى منهج تشكيكى جدير باسمه هذا ، لا بد أن يكون قد أقام برنامجه ، ، على أن أية معرفة سلوكية ، لن تكون قادرة على الاستجابة له . . وذلك لان المنهج الراديكالى في الشك ، يتطلب اقامة دليل ، مؤداه : « أن هناك معرفة ما » ولكنه لا يسمح باستقاء هذه المعرفة ، من أية بديهية ، وبدون ذلك ، لا يمكن اقامة الدليل المطلوب (١٣) .

فمنهج الشك « لسانتايانا » ، لا ينطبق على النظرية التأصيلية القوية ، فحسب ، بل وينطبق أيضا على غيرها من الأشكال التأصيلية الأخرى ، فلو فرضنا مثلا ، أن ثمة معيارا حسييا نظريا ، يقضي بالتدليل على أن المرء لا يحتاج الى معرفة سلوكية ، نعيد بنا المعرفة من أساسها ، فانه لا بد وأن يكون على معرفة أو علم - مباشرة - بخاصية المعيار الحسي ، الذى يرقى فوق الخطأ والشك ، دون أن تكون بحاجة ، الى اثبات أنه يعرف ذلك (مباشرة) لان كونه يعرف « أنه يعرف » مسألة محل نظر ، فليس ما يضمن اننا أنه ليس مخطئا ، بينما أن معرفته المباشرة للمعيار الحسي ، ليست كذلك .

ومع هذا ، فان مدخل « سانتايانا » (ونقولها مرة أخرى) مدخل تفريري ، بالنظر الى احتجابه بأن أية معرفة في أى شكل من أشكالها ، لا يمكن أن ترقى فوق الخطأ والشك حتى ولو كانت لها خاصية مباشرة ، اوضح على قائم على أساس المعرفة الذاتية اللحظية .

وبناء على ذلك ، فان موقف « سانتايانا » - اذا صح - سيحتاج الى اعادة بناء المعرفة ، في أى شكل من أشكالها ، التى تقوم على أساس ، معرفة لا تقبل القطأ ، أو الجدل .

* * *

(ب) ولم يحاول « سانتايانا » - خلافا للمذهب التأصيلي - أن يفند منهج الشك ، وانما على العكس فانه وافق عليه ، وذلك

رغم أن موافقته تلك لا تعني انكاره للمعرفة .. خاصة وأن الكثير
 من سوء الفهم ، يرجع إلى الانطباع بما يعانى أن الشك ، هو
 الرفض ، بينما لا يعتبر الرفض عملاً تشكيكاً ، وإنما هو - أى
 الرفض - يصدر عن اعتقاد يزيف ما يقع من تأييد لى حكم مسبق .
 أما الشك بمفهومه الحقيقى ، فيهدف فقط ، إلى تحليل ، اعتقاد
 ما ، بغرض الكشف عما ينطوى عليه ذلك الاعتقاد ، من مخاطر
 الغدوض أو عدم الثقة ، من الناحية المنطقية ، باعتبار أن المعرفة
 التى تستند إلى دليل ، تبلغ بدليها مرتبة الايمان بها (١٥) .
 وعلى ذلك فإن المعرفة ، عند « سانتاينا » تعبر في جانب
 منها ، عن شيء من الايمان بها ، بالنظر إلى ما قد يشوبها من
 احتمال الخطأ أو الشك ، ولكنها ليست مستحيلة ، مطلقاً ، بل أنها
 على العكس من ذلك ، تعتبر جوهرية ، بمفهومه ، كـ فيلسوف
 مذهبى ، وأن كان يفرق في هذا الصدد بين نوعين من الفقه المذهبى :
 « ان أى مبتدىء من الفلاسفة المذهبين ، يستطيع فقط ، بما
 له من حس وخيال مؤثر ، أن يفترض الأشياء على النحو الذى تبدو
 له به ، أو على النحو الذى يعتقد ، فيما يجب أن تكون عليه ، فإذا
 ما صدم في افتراضه فانه سرعان ما يتبرأ بشدة ، من أية علاقة
 تربط بين معرفته ، وبين شعوره وقد أصرت دائماً ، على وجود
 هذه العلاقة المزدوجة ، واضعاً انتها فلسفتى المادية ، ولست في ذلك
 متعصباً ، وإنما .. أنا فيلسوف ، ولى فلسفتى في مذهب الشك ،
 وصحيح اننى ، أؤيد فكرة النسبية ، وأن كنت أبدو في ذلك ،
 مذهبى النزعة ، لاننى أرى بوضوح ، ان أى كائن حى ، لا يمكن أن
 يوجد منفصلاً عن التربة التى نشأ منها ، وأن دوافعه ، وأفكاره
 سرعان ما تتأثر بها ، وبتركيز واضح .. حيث يكون ، قد تأثر
 خلال ذلك بما تزود به من المعارف الحقيقية . وأن كنت أرى يقيناً ،
 أن مثل هذه المعارف لو أخذت شكلاً تخيلياً ، أو أخلاقياً على إطلاقه ،
 فإنها يجب أن تتبلور بشكل محدد ، في حسه ، وغريزته ، وبالتالي

فإن معرفته الحقيقية ، يجب عندئذ ، أن تكون بمفهومها النسبي ،
نسبية أيضا ، في علاقتها بطبيعته ، وليست مجرد الهام خارق ،
استوحاه من بيئته ، كما هي بذاتها » .

وهكذا ، يبدو أن « سانتاينا » في علاقه بالتأصيليين ، يوافق
على متابعة المنهج التشكيكي طالما كانت هناك ، معرفة ، يراد
تأصيلها . بل أنه في الفصول الأخيرة من كتابه « الشك والايهام
بالحياة » أصر على امكانية ، إعادة بناء معارفنا على أساس من
« الوضوح » (١٧) ، على الرغم من الافتقار الى صهام فكري ، يضمن
لنا التحقق من إعادة بنائها . وعلى أية حال فقد كان منهج الشك ،
لدى « سانتاينا » ، من الوضوح ، الى حد أنه - لو صح - لكان
بمثابة ، هزيمة للمذهب التأصيلي الذي يقوّم على أساس المعرفة
! انتهى لا يرقى اليها ، أى شك أو خطأ . وفي الوقت نفسه ، فإنه
- أى منهج الشك - يساعد في تقويم الوصف الخاص الذي وصف
به ، « سانتاينا » . المعرفة .

* * *

الهوامش

- ١ - هذا البحث ، تصدق باعتماده من مجلس الدراسات الفلسفية (١٩٧٦) وبتمويل الجمعية الفلسفية الأمريكية .
- ٢ - أنظر ويليام اليستون في « صور من المداخل المتميزة »
المجلة الفصلية للفلسفة (يوليو ١٩٧١) من موضوعات المعرفة السلوكية .
- ٣ - على الرغم من أنني ، لن أستطيع عرضها في هذا البحث القصير ، اعتقد أن حجج سانتاينا تفتنى بوضوح للصياغات المعاصرة ، والانتقادات الموجهة للتأصيلية ، وأذكر بخاصة بعض أعمال روم - شيشولم ، في كتابه « الفلسفة » (انجل وود كليفس - نيويورك - برينتنس هول ١٩٦٤) وفي نقد : لبروس أون ، للمذهب التأصيلي في كتابه « المعرفة والعقل والطبيعة » (نيويورك راندوم هاوس ١٩٦٧) وبعض المقالات الأخيرة والبحوث لويليام ب اليستون ، التي شرح فيها وأبرز (شكل) « التأصيلية الضعيفة » .
- ٣ - في القسم ٤ (أ) حاولت أن أظهر كيف أن حجة سانتاينا تنطبق على شكل آخر للمذهب التأصيلي .
- ٤ - جورج سانتاينا « أبولوجيا برومينتاسوا » في فلسفة جورج سانتاينا - (نيويورك ١٩٥١) .
- ٥ - سانتاينا « اعتراف عام » .
- ٦ - سانتاينا « الشك والايمان بالحياة » (نيويورك - منشورات دوفر ١٩٥٥) أنظر أيضا الفصل الثالث .
- ٧ - المرجع السابق .
- ٨ - جون لاشيش « العقيدة ، الثقة ، الايمان » ذي ساوثرن جورنال للفلسفة (دأخص ١٩٧٢) .
- ٩ - سانتاينا - نظرية الشك .
- ١٠ - سانتاينا « منهج التبرير » .

- ١١ - سانتايلانا « نظرية الشك » •
- ١٢ - المرجع السابق •
- ١٣ - ويليام اليستون « نماذج من التأصيلية » بحث غير منشور •
- ١٤ - قد يكون ذلك مفيدا ، في بحث ، كيف أن موافقة سانتايلانا لنظرية الشك ، وصفته بمنأى عن روييس وجيمس •
- ١٥ - سانتايلانا •• « منهج التبرير » •
- ١٦ - المرجع السابق •
- ١٧ - سانتايلانا - نظرية الشك •

* * *

مذهب الطبيعية ... غير الطبيعي

هند سانتايارانا

بقلم

جون ج . ستورمر

* * *

أستاذ الفلسفة المساعد ، وزميل « بول جاريت » بكلية
هويتمان « والا والا » واشنطن ٠٠ أمضَ دراسته في كلية كارلتون ،
بجامعة فاندرييلت وكانت رسالته عن فلسفة جون ديوي في التجربة
٠٠ نشر مقالات عن الفلسفة الأمريكية في الاخلاق ، والميتافيزيقا ،
وفلسفة التعليم ، ونال جوائز التفوق في التدريس .

يقول « سانتاينا » في دراسته النقدية ، لكتاب « ديوى » عن « التجربة والطبيعة » أنه - أى ديوى - كان « بنصف قلبه » مع مذهب « الطبيعة » (١) .

وقد رد « ديوى » على هذا الهجوم ، فوصف ملاحظة « سانتاينا » عن مذهب الطبيعة ، بأنها « مقصومة الظهر » .

ومع ذلك ، فإن أحدا لا يكاد يعرف شيئا ، عن هذه المجابهة الصريحة ، بين هذين الفيلسوفين الأمريكيتين العظيمين ، وليسوء لاحظ ، أنها لم تحظ بالاهتمام ، من الناحية الفلسفية .

وبغض النظر عن مدلول مذهب الطبيعة ، وقيمتها في الفلسفة ، عامة ، فإنه لا يجب النظر الى هذه الملاحظة ، على أنها مجرد تراشق بالالفاظ ، فهى فوق كل ذلك ، تعتبر مصدرا ذا أهمية كبرى ، في تفهم حقيقة الاراء العالمية ، لكل من « سانتاينا » ، و « ديوى » فضلا عن أنها تعتبر أيضا ، مثالا واضحا للملامح الهامة ، التى تميزت بها الفلسفة الأمريكية ، وفعاليتها ، بصورة عامة ، والتى بلغت شأوا بعيدا ، لم يظفر حتى الآن بالتقدير المناسب .

على أن ادراك القيمة النهائية لهذه المساجلات ، لا بد ، وأن يفترض سلفا ، تناول المواقف التى أثارتها ، وهو تناول مسعّب المأخذ ، خاصة اذا علمنا أن « سانتاينا » نفسه ، فشل في جانب كبير منه .

فلنر إذن .. كيف حدث ذلك ؟ ..

كان « سانتاينا » يفهم « الطبيعة » على أنها « ذلك الكيان المتقارن ، الحتمى الذى يضم المعتقدات المطروحة في الحياة » فهى تشمل ، حتى معتقدات الاطفال ، والذين يحققون ذواتهم بتواجدهم

الجسدى ، والاهتمام « بالحركة الدائبة ، والافعال الجسدية »
وباختصار .. فان مذهب الطبيعة ، عبارة عن مجموعة المعتقدات
التي « تغطى كل المجال المادى الذى يمكن أن يتسع لى فعلا
مادى ، الى اقصى حد ممكن » وذلك « هو .. عالم الطبيعة » .

ويستطرد « سانتايانا » قائلا : ان الفلاسفة يصنعون - مع
الناس - أنظمة فلسفية ، بعضها يتناول (ما وراء الطبيعة ، وهي
الطبيعة ذاتها .. مع ما يضاف عليها) وبعضها .. يتناول
التفسيرات (كما في .. أرسطو .. واسبينوزا) وبعضها يتناول
نظريات غير معترف بها (كالمثل) .. (٣) وهذه الأنظمة الفلسفية
بما تتسع له كل مبادئ الكلمات ، للتعبير عن المشاعر ، والافكار ،
والروح ، والشعر ، وعلوم اللاهوت .. الخ « تترتهن » بهذه الحركة
المادية الاساسية ، أو بالأداء الكونى في الحيات .

ذلك « أن المكان الطبيعى » لمثل هذه الاشياء ، هو أمر ثانوى ،
هامشى ، ومن ثم فان مذهب الطبيعة ، يتوارى - في رأى سانتايانا -
عندما « يكون العقل ، والروح ، مادة لها .. سواء كانا يعملان من
خلالها ، أو مستقلين عنها » (٤) .

وينتهى « سانتايانا » الى الجزم ، بأن « ديوى » .. طبيعى
المذهب بأدق ما تدل عليه بعض كتاباته (وبرغم أن هذا المفهوم
عن الطبيعة ، لم يكن محددًا ، على النحو الذى يبدو أن سانتايانا ،
كان يعتقدده) .

ومع ذلك فلم تبلغ « الطبيعة » عند « ديوى » ، هذا المدى
من الانتشار ، وان كان - في رأى سانتايانا - قد أضفى شيئًا من
الروحانية ، والواقعية ، العالم الطبيعى ، حيث كتب في ذلك : يقول
« في الطبيعة ، ليس ثمة مقدمة .. ولا خاتمة .. وليس ثمة « هذا »
وليس ثمة « الان » وليس ثمة « بابوية » معنوية .. ولا مركزا يعلو
على غيره ، ليجعلهما عداه ، مجرد توابع هامشية .. ولا كان لمثل
هذه العناصر ، أية سيطرة .. لها كان لفلسفة المذهب الطبيعى

وجود « ٠٠ ثم ان « بعض الازهائيات المحلية ، أو الاقليمية ٠٠ أو بعض الاهتمامات ٠٠ قد يحتل مكان الصدارة ، من الطبيعة الكونية ٠٠ أو يظل في مؤخرتها ، بما يدفع ما عداها ، الى طريق تطوره للارتقاء ، أو يقف به عند منعطف الشك ٠٠ أو يبقى كما هو ٠٠ مجرد مثال من المثل « (٥) .

وعلى هذه الصورة تتضح لنا وجهة نظر سانتيانا ، كما يلي :

ان فلسفة « ديوى » ، تعتبر ، أساسا ، واحدا من الفلسفات التى تغلب الصفة اللامادية و « الفلسفية » على الاحداث ، والمواقف ، والتاريخ ، والصفات ، والمنافع ، والغايات ، ومظاهر الاستعداد ، والتفوق ، باعتبارها العناصر المسيطرة ، كأصل للاشياء .

ثم انها ، فلسفة ، تتسم بصفاتها العارضة من ناحية ، وبصفاتها الطبيعية ، من ناحية أخرى . فقد حدث أن كانت الحياة الأمريكية ، في مطلع القرن العشرين ، وكانت أمريكا « واقعة تحت سيطرة الاحتكار الاقتصادي ، زاخرة بالنشاط المادى » وما صاحب ذلك ، من الفروض التى اصطبغت بدورها باتجاهات الفلسفة الطبيعية (٦) .

وكان « سانتيانا » ، يرى أن الفلسفة في أمريكا ، فلسفة صفقات ، أو استثمارات ، تزخر بها حركة الحياة « على امتدادها الانهائى لعالم كان ما يزال يحبو في طفولته ، حافل بالمغامرات ، والاكتشافات ، عالم يسوده مذهب الطبيعة » ٠٠ وبهذا المفهوم كانت رؤيته « لديوى » أنه المتحدث عن ثقافة ذلك العهد ، بحكم ما فرضه عليه مذهب الطبيعى نفسه ، وما صاحبه ، من تعاظم الفنون ٠٠ ولذلك فهو كان في طبيعته « بنصف قلبه » أو « بنفسه

* المترجم : أى انه بمفهوم الفلسفة الطبيعية ، ليس شمة حدود للزمان ٠٠ أو المكان ٠٠ أو الفوارق الطبقيّة ، أو السيادية .
(١٩ - فلسفة)

القصير » ، ثم خلص « سانتاينا » من كل ذلك الى القول بأن المذهب الطبيعي ، تدنى من الطبيعة ، الى شأن التجربة ، ومن الاهتمام بالعالم ، الى الاهتمام ، بالتاريخ ، وقصصه ، ومن المواقع ، الى المباشرة (بما فيها التجربة) .

وحتى مع الفرض جدلا ، ان « سانتاينا » قد تفهم ، موقف « ديوي » وفلسفته ، تفهما كاملا ، - وهو ما لم يحدث - فلماذا اعترض على هذا الموقف من الاناحية الفلسفية ؟

ذلك ان فلسفة ديوي - مثل فلسفة - سانتاينا - قد تأثرت بغير شك ، بملامح الثقافة السائدة (والتي تعتبر الفلسفة جزءا منها) وقد تكون بدورها ، تأثرت - بشكل أقل بالتأكيد - بالمذاهب التجارية والصناعية ، أكثر من تأثرها ، بالمذهب التجريبي في العاوم ، أو المذهب الديمقراطي للحكومة ، في أسلوب الحكم ، الا أن ذلك لا يذهب الى الحد الذي يقال فيه أن فلسفة « ديوي » كانت تدعو الى تسريح كل صور المذهب التجاري ، وهو قول لا يعهد أن يكون هرطقة ، لا أساس لها .

وعلى أية ، فان أية فلسفة ، بما في ذلك الفلسفة الطبيعية - حتى وان كانت « بنصف قلب » - لا يمكن أن ترفض ، لمجرد من هذه العوالم ، والتي يمكن الاعتراض أو عدم الاعتراض عليها ، لانها في الحالين ، تعبر بشكل واضح عن مؤلفها . فاذا كان مقصده « سانتاينا » من تحليله لموقف « ديوي » أنه ينطوي على نقد له - أي لسانتانيا - فان لهذا الآخر موقفه من الطبيعة الذي يجب أن يطرح بقوة ، وأن يفهم أيضا . فليس ضعف وجهة نظر ديوي ، راجعا الى أنه مجرد انطباع ذاتي ، (أو شخصي) حتى لو كان ذلك عن « عالم الطبيعة » لسانتانيا . فلو كان ثمة ضعف هنا ، فمراجعته هو النظرة الى فلسفة سانتاينا في إطارها المحلي .

وعلى ذلك فان من الامور الحيوية في هذا البصدد ، أن نقدر

« سانتاينا » نجاحه ، في وصفه أو تشخيصه للعالم المادى « الطبيعى » .. وذلك يقتضىنا أن نوجه هذا السؤال ؟ ماذا يفعل بالضبط ، هذا « العالم الطبيعى » فيما يقع من الامور « بتلقائية ، وحتية » تقتضى أن نؤمن بها ؟ .. والجواب :

انه في غالب الامر ، يدفع بنا أساسا ، الى التمييز بين نوعين من الموجودات :

– فهناك العالم المادى النشط .. أو الركيزة الأساسية له ، وأجزائه المنفصلة ، في العصور المختلفة .

– وهناك الوعى ، أو الادراك .. أو الروح .. التى تعبر عما تستلهمه ، وتربط وتوحد بين المعانى ، والتى يتبلور من خلالها ، المعنى الكامل لحركة الحياة المادية (٧) .

والان .. ما هو معيار « سانتاينا » للمادة ؟ وما هو الاطار الروحى ، والاساسى الذى يقوم عليه ذهاب الطبيعىة ؟ ..

(وقبل أن نعود الى هذا السؤال ، لا بد وأن نلاحظ ، أن « سانتاينا » – بعكس تصريحاته الخاصة – كان في معظم الاحيان ، يقيس الروح ، لا باعتبارها ، ظاهرة جانبية ، أو كأساس تمهيدى ، أو كواقع أولى .. وانما باعتبارها ، عنصر الاستمرار الوحيد ، في الحياة ونشاطها ، وعالمها ، الذى نعرفه من خلالها . ثم ان المعايير الروحانية ، أو الفكرية ، في الفن والدين ، والعلم ، والسياسة ، والعمل الاجتماعى .. كلها معايير تتحدد بها حركة الحياة ، بالمعنى الذى حدده أرسطو ، باعتبار أنها ، وحدة زمنية ، للوسائل ، والغايات ، والعمل والانتاج ، والشخصي والموضوعى من الامور) (٨)

هذا الى أن « سانتاينا » كان يتجنب غالبا ، وضع مقياس للعالم المادى ، أو بالاحرى ، فان معياره في هذا الصدد ، لم يكن معيارا ، على الاطلاق (٩) .

فهو يقو ، ان هذا العالم ، لا يمكن معرفته ، وانه لا خاصية له بالكلية ، ثم يقول بصدد احاطته بالمادة ، انه لا يملك سوى التسليم - بغير كلام - ازاء لا نهائيتها غير المعروفة ، ثم يصفها بأنها غير محددة ، وأنها جزء ، لا شكل له يحبط بالجواهر .. وان جوهر المادة - بالاضافة الى ذلك - لا يعتبر مادة بذاته ، فهو شيء « لا مادي » و « لا زمني » .. لان المادة شيء غير مدرك بطبيعته ، ولا من حيث امكان معرفته .. والمادة هي المجال للعقل المادي ، ومن ثم فهي غير طبيعية أو .. « لاطبيعية » على الاقل بالنسبة للانسان ، اذ هي لا طبيعة لها ، ولا خاصية .

وواضح ان هذا التقويم للمادة ، غير مقبول ، وغير ملائم ، لان المادة ، لو كانت - كما يقول « سانتاينا » - لا شكل لها ، ولا خاصية ، وأنها - لذلك - لا يمكن ادراكها ، أو معرفتها ، فان تحقيق خواص عالم المادة ، أو « العالم الطبيعي » وتجديدها ، يصبح لا معنى له ، ولا مبرر بمجالات الحياة البشرية ، فضلا عن انه ليس من الواضح ... كيف يتأتى لنا ، أن نشتخص شيئا ، لا يمكننا معرفته ، أو تحديد خواصه ، بل ولم يسقط ذلك « سانتاينا » نفسه ، ولو عن طريق مفهوم المخالفة ، للروحانية .. وهكذا تبدو نظرة « سانتاينا » للطبيعية ، نظرة يشوبها الخاط ، فضلا عن أنها تفتقر الى الدليل .

فاذا كان لا بد من مقياس دقيق ، يوصلنا الى الوضوح الكامل للمادة ، فانه يلزم أن تكون المادة ، قابلة للتعريف ، وأن يكون لها شكل ، وأن تكون لها خاصية .. غير أن هذا التشخيص للمادة ، يجب أن يتم في اطار المذهب الطبيعي ، والذي يرفض التقسيم الثنائي الحاد ، بين المادة والشكل ، أو بين المادة والزوج ، أو بين المادة والجوهر .. ومع هذا يلاحظ - مرة أخرى - أن « سانتاينا » بالرغم من ادعائه بأن المادة لا ملامح لها ، وأنها لا يمكن معرفتها ، فان دعوته الخاصة بالمذهب الطبيعي ، غالبا ما تتخذ الطابع

الدفاعى ، ومن هنا يتضح مدى ما وقع فيه « سانتاينا » خلال مناقشاته ، من الخلط بين المادة كمعنى ، وبين نسيجها * (١٠) ما هيتهما (الذى تتكون منه (١٠) .

وقد لاحظ « ديوى » هذا الخلط قائلا : ان « سانتاينا » في مجالته العملية لاى موضوع أساسى ٠٠٠ يبدو فيلسوفا طبيعيا أصيلا ٠٠ (ويهمل - على حد تعبيره (ديوى) « بنصف قلبه » الى المذهب الطبيعى) ذلك أن موضوعات التجربة ، لم تعالج كأشياء موضوعية مختارة وإنما عولجت ، بوصفها امتدادات أصلية للطبيعة ، تدخل فيها علوم ، كالفيزيقيات ، والكيمياء ، والبيولوجى « و » لكن « سانتاينا » ، حينها يتعامل مع مناهج فكرية ، فان فلسفته في « الطبيعة » تتراجع الى اشارات فجدة ، عن عبادة الايمان في بعض الحالات ، ووضح تماما ، عجز البشرية عن ادراكها - ومع تعرية هذه الاشارة - فانها لا تعدو أن تكون خبالا خادعا « (١١) .

ويقول « سانتاينا » في معرض شرحه لرائه ، التى خالص اليها عن المادة ، في كتابه عن « نظرية الشك والايمان بالحياة » وكذلك في كتابه « عالم المادة » ان عالم فلسفة « الطبيعية » هو ذاته ، عالم الشيء المادى على اعتبار أن المادة بهذا المفهوم ، هى وحدة تتخذ شكلا محددا ومعينا ، وشريحة أساسية ، خالقة للتشاطر والمعمل المادى « .

ولذلك فان ربط الجوهر بالمادة هو بمثابة وجود خاص ٠٠ فلا

* المترجم : ورد في الاصل الانجليزى ، التعبير بكل من افظى

Substance , matter بمعنى مختلف لكل منهما ، وكلاهما

يعطى بالعربية معنى « المادة » ، الا أن المادة بنفسها - ومهما الفاسفى ، غير المادة التى تتجسد شكل الأشياء ، ومظهرها وخاضعتها أو نسيجها ، أو حيزها .

الجوهر .. ولا المادة ، يمكن أن يوجد أى منهما منفصلا عن الآخر .
 .. بينما أن عالم الشئئية المادية ، هو في الواقع المظهر المادى ،
 المتجسد في حياتنا اليومية ، وهو التجسيد الواقعى لما نشعر به من
 حب أو كره ، أو معاناة ، أو احتراء ، أو فشل ، أو تحدى ، أو
 استجمام .

بيد أن « ماهية » الشئ في مظهره المادى المتجسد فيه أى
 ليس هو المادة بمفهوم « سانتاينا » في فلسفته عن « أصل
 الاشياء » ، وإنما المادة عكس ذلك هى المصدر الخلاق ، أو
 العنصر المنتج ، في ذلك العالم الطبيعى والشكل هو المصدر الذى
 « تنطلق » منه الطاقة المادية الخلاقة ، حيث يعتبر اتحاد هذه
 العناصر في وحيده تسميها ، هو العالم الطبيعى ، مادة الشئ .

فالمادة والجوهر تشكلا ن اذن ، الطاقة النشطة ، بالمعنى
 الذى قصده أرسطو ، بمصطلحه ، كوحدة منتجة ، وإنتاج .
 وكطاقة فاعلة .. وفعل ..

وعلى هذ الصورة ، يصف « سانتاينا » ، الروح ، بمفهومه
 عن مدى الفعالية المؤثرة (أو الاثر الفعال) في عالمنا الطبيعى ،
 وهكذا يقيس المادة بمعيار ما تحققه - بأقصى درجة من النجاح -
 من نتائج وآثار في حياتنا .

وهكذا يتضح أن المادة في عالمها ، ليست منعقدة ذاتيا ، وليست
 مجردة من خاصيتها ، وإنما هى تشكل الحيز أو الاطار الذى نتصرف
 من خلاله ، والذى يفترض أن أعمالنا ، وغاياتنا ، تتحدد وفقا له
 .. ويتحدد وفقا لها ، وتتركز فيه وحدة الزمان ، ووحدة المكان
 فيما يتناول حياتنا ، ويحيط بها ، ويعززها .

وواضح أن « سانتاينا » ذهب بعيدا جدا في قوله ، بأنه
 لا يوجد جوهر ولا أى وجود ، يمكن أن ينفصل جوهريا عن هسدا
 المجال ، أى عن ذلك الاطار للتصرف (١٢) .

ومن الغريب أن هذه الواقعية المغرقة ، لم تكن طبيعياً ،
بدفهوم « سانتاينا » للمذهب الطبيعي ، عندما اعتنق (في البداية)
هذا المذهب ، أما لماذا بالضبط ، يروق لنا ، أن نصف هذه
« الطبيعية » ، « بالمادية » ؟ فهو أمر غير واضح .

وليس يعني هذا ، أن أتناول البشاعات ، التي دعت
« سانتاينا » إلى ذلك ، أو المخاطر التي نشأت عنه ، وكذلك
لا يعني أن أتعرض بالتفصيل ، للاتجاهين الذين غلبا على
تفكيره بصدد المذهب الطبيعي ، وإنما يعني ، أن ألاحظ ، أن
انصرافه « بكل قلبه » إلى منهجه في « الطبيعية » ، كان فارغاً ،
وغير مقبول ، ثم انه من المهم أن نلاحظ أيضاً ، أن اتجاهه الثاني
في المذهب الطبيعي ، قد شابه الكثير من الخطأ ، ومع ذلك ،
فبوسعني أن أقول « بكل قلبي » أن اتجاهه هذا « بنصف قلبه » ،
كان رغم الخطأ ، وعدم التماسك ، المصدر الذي أعان « سانتاينا »
في جميع كتاباته الناجحة المرموقة .

أما هذا الاتجاه أو الموقف الثاني « لسانتاينا » فذلك هو
الذي عرض له « ديوي » بتفصيل واف ، وبعلم راسخ ، ذلك أن
« سانتاينا » كان قد كتب في لحظات استغراقه في « طبيعته »
و « بنصف قلبه » ، يقول أن الوجود كله ، أو الجوهر أوجدته قوة
خالقة ، بينما كتب « ديوي » يقول أن الوجود ، قد تكون على
أساس - أو في إطار - مصلحة محددة ، وأن هذا الوجود يطلق عليه
« التجربة » (ولهذا فقد حرص بشدة ، على أن يميز بين هذا
المعنى الذي قصده من الاصطلاح ، وبين المعنى الذي يقصده
(الفكر البريطاني الارثوذكسي) (١٣) .

وبالمفهوم الذي حدده « ديوي » تعتبر التجربة ، احتمالية ،
وتاريخية ، ووصفية ، وعملية ، وذات مغزى ، واجتماعية ، وفضلاً
عن كل ذلك ، فهي تمثل « العالم التأسيسي » (أو التأصيلي) .

فلا شيء يقال أن لوجوده معنى ، ما لم يعبر بتناقضية ، عن ملمح ،
أو صورة لتجربة ما .

فالوجود ، أو الطبيعة - كما لاحظ «سانتايانا» - هو التجربة ،
بصورها المتوالية (وليس ممارسة التجربة) ، ولذلك فإننا بقدر ،
ما نشير الى الوجود ، منفصلا عن أية علاقة له بممارسة الانسان ،
لاية تجربة ، بقدر ما نربط بين هذا الوجود ، وبين تلك الممارسة ،
فضلا عن أن هذا الربط يعتبر صورة لواقع الشيء الموجود ، عسى
نحو ما تعبر عنه أية صورة أخرى .

ونعتبر التجربة ، عند «ديوى» ، كما هي عند «جيمس» ،
ذات صفة مزدوجة ، فهي تتضمن عملية الممارسة ، وهو موضوع أو
موضوعات التجربة .

والتجربة انتقالية ، وتتركز على أسس من الوحدة ،
والاستمرارية ، التي تصل بين الفاعل ، والمفعول ، أو بين المنتج ،
والإنتاج . وعلى هذا . . . فإن المذهب الطبيعي لدى «ديوى» لا يقوم
في أساسه ، على فلسفة أصل الاشياء ، وإنما هو يحقق نوعا من
التعادل ، من هذه الناحية ، (أى من ناحية فلسفة أصل الاشياء)
بين مادة الموضوع ، وبين المواد التي تتحقق بها التجربة .

وعلى ذلك فإن دراسة التجربة ، تعتبر جزءا من الطبيعة ،
كوحدة خالصة للتجربة ذاتها ، وهكذا . . . وحد «ديوى» بين العناصر ،
التي فصل بينها «سانتايانا» . . . بل ان «ديوى» أصر في الفصل
الآخر ، قبل أن يختتم كتابه « التجربة والطبيعة » على القول بأن
موقف البشرية ، يسقط بكاينته في حضيض الطبيعة ، وعلى هذا
الذو ، يجب أن تفهم الطبيعة ، لا على أنها موضوع لممارسة
التجربة فحسب ، بل وكذلك على أنها ، هي النشاط الذي يؤدي
الى وحدة الممارسة مع موضوع المادة المجربة (١٤) .

وعند هذا الحد ، نرى الآن أننا في وضع يمكننا من الاطاحة بالاهمية الفلسفية ، والاجتماعية الكبرى ، لهذه الطبيعية ذات « نصف القلب » والتي تحدد الواقع بمفاهيم موحدة ، ودمسترة لطاقة النشاط البشرى .

وحين تطابق بين هذا الواقع ، وبين التجربة ، كما يراها « ديوى » ، فكأنها نغنى بذلك ، أن نمارس منهج فلسفة « الطبيعية » بطريقة تدعونا الى الاهتمام ، بالامكانات البشرية والى فعالية الغايات الانسانية ، والحاجة الى الفكر البشرى .

ولكى نحقق ذلك .. يجب أن نتذكر الفيلسوف الذى تنطلق اهتماماته من خلال هذه المجالات ، والعودة اليها ، عبر الحببات اليومية العملية ، والاجتماعية . ذلك انه لا بد للفيلسوف أن يرى في هذه العودة ، دلالة للتنوير ولاثراء حياتنا اليومية .. وقد كان هذا الاهتمام ، هو العلامة المميزة ، للفلاسفة الامريكيين ، بغض النظر عن القصاصات التى يطبقونها في أعمالهم .

على أن الصياح الذى ينطلق من المواقف الفلسفية وأصداء المساجلات الفلسفية ، لا يمكن أن تنفصل عن هذه العلاقة الوثيقة بهذه القييدة .. ثم ان الفلسفة التى تركز على هذه التجربة البشرية ، تكمل هذه القييدة ، بل انها - كما لاحظ « سانتايانا » - تحرك « الدوافع الخارجية » وتحرك أيضا « الادعائم الخارجية » وتدفعنا الى تحمل مسؤولية الاشباع الابداعى ، لكى نعيد تشكيل حياتنا وبيئاتنا (١٥) .

ولا شك أن أعمال « ديوى » تعتبر مثلاً موحياً بذلك على نحو ما جاء في كتابه عن « الفن والتجربة » .. وعلى سبيل المثال ، فإن التجربة الجمالية ، لا تعتبر حقيقة وصفية فقط ، وانما تعتبر كذلك ، أداة تفتح ، وتوسع ، وتعمل .. وهذا في كتابه عن

« الايمان العام » يقول أن الطبيعة الدينية ، لا تقتصر على مجرد التذكير ، أو التعريف .. وإنما تمتد وتتسع ، لكي تستوعب الى أقصى حد ، علاقاتنا اليومية .

ثم إن مثل هذه « الطبيعية » ونظرتها المستقبلية « تتسم من كل قلبى بالسمة الانسانية ، فهي فلسفة توجهننا الى التركيز على الغايات الطبيعية لكي نحقق غاياتنا الاخلاقية ، وقيمنا الانسانية وما تتجسده آمالنا الواعدة ، لا شك أنها ستدعونا الى التصدى ، للصعوبات الحالية ، وإلى مدخل نتجه منه الى تطور أفضل .

المـــواش

- ١ - جورج سانتاينا « ميتافيزيقيات الطبيعية » ، عند ديوى « طبعة ١٠ سكليب » ، « فلسفة جون ديوى » (لاسال ، الينوي ١٩٥١) وهذه أساسا طبعة معادة لمقال كتبه سانتاينا قبل ذلك ، بنفس العنوان في جريدة الفلسفة - ٣ ديسمبر ١٩٢٥) .
- ٢ - جون ديوى « طبيعية بتصف قلب » جريدة الفلسفة (٣ فبراير ١٩٢٥) .
- ٣ - سانتاينا - المرجع السابق .
- ٤ - المرجع السابق .
- ٥ - المرجع السابق .
- ٦ - المرجع السابق .
- ٧ - وهذا رأى أساسى - طبعا - في كتابات سانتاينا بصفة عامة « أنظر خصوصا « عالم المادة » (نيويورك ١٩٣٠) .
- ٨ - أنظر « حياة العقل » في الفن ، والدين والعلم والمجتمع والذوق العام - أنظر أيضا ، المعايير العقلية في عالم الروح (نيويورك ١٩٤٤) وفكرة المسيح من مواعظه .
- ٩ - سانتاينا - عالم المادة ، وخاصة الفصل الاول .
- ١٠ - المرجع السابق - الفصل الثانى .
- ١١ - ديوى - المرجع السابق .
- ١٢ - سانتاينا عالم المادة - الفصل الثانى - أنظر أيضا عالم الروح - الفصل الاخير .
- ٣ - ديوى « التجربة والطبيعة » (شيكاغو ١٩٢٥) الفصل الاول ، وتعتبر من أعماله الرئيسية .
- ١٤ - ولتفصيل أوفى ، أنظر كتابى في التجربة والنشـاط ، وميتافيزيقيات ديوى ، (جامعة زيروكس ١٩٧٦) .
- ١٥ - المرجع السابق في (١) .

تأملات في الميتافيزيقا

كتاب جون ديوي

التجربة والطبيعة

* * *

بقلم

سيدني هوك

باحث أول بدرجة الزمالة ، بمعهد ، هوفر ، بجامعة ستانفورد
وأستاذ غير متفرغ في الفلسفة بجامعة نيويورك ، نال تعاليمة بكلية
سيتي بنيويورك ، وجامعة كولومبيا ، وحصل على درجات شرفية
عديدة . أحدث أعماله عن البراجماتية . والمعنى المأسوي للحياة ،
والثورة ، والاصلاح والعدالة الاجتماعية .

دارت مناقشة ، في مؤتمر عقد ، لدراسة « الفلسفة في حياة
الامة » على الفلسفة الميتافيزيقية «لجون ديوى» . وكان الافتراض
الطبيعى ، ان متافيزيقاه ، تعكس من بعض الوجوه ، أو تؤثر ،
في حياتنا الوطنية ، ان لم يكن مباشرة ، فمن خلال ما تحمله من
مضامين ، أو غيرها من وجوه فلسفته .

وهذه الانعكاسات ، أو ذلك التأثير ، كان يكفى لادانة هذه الفلسفة
من وجهة نظر الغالبية من الاراء التقليدية ، عن الميتافيزيقا ،
والتي نرى فيها نظاما قائما على القياس الذى يمدنا بمعرفة آف
باء الوجود ، أو الحقائق الضرورية ، حول أى شيء نتصوره ، أو
يمكن أن نتصوره ، أو عن الوجود من حيث هو وجود ، وهو ما قد
يبدو من بعض المقاصد المغرضة - للأسف - كالتى كانت تتضمنها
المناهج الميتافيزيقية في الماضي ، والتي انتقدها «ديوى» نفسه ،
بسبب ما تفرضه من الافكار الكنسية الجامدة حول القيم الكونية ،
بغية تبرير الأوضاع القائمة ، وتيسير الوصول الى صيغة للوقاي
معها .

وعلى الرغم من عدم وضوح الكثير من الاشياء ، في فلسفة
« ديوى » ، فلا أحد يستطيع أن ينازع - من حيث المنطق - في موقفه
من عدم أخذه بهذه الفكرة ، عن طبيعة الميتافيزيقا ، حيث وضحت
رؤيته الفلسفية التى اعتنقها ، بعد أن هجر المثالية الهيجالية ،
ليتخذ مكانها ، « الطبيعية » التى جعل منها « المنهج النقدى » .
للمناهج النقدية السائدة » ، ولان موضوع مادتها (أو موضوعها
الرئيسي أشار اهتماما ، لا مفر منه . بالقيم ، كما أثار نقدا مريرا
للنظام الاجتماعى) .

هذا ، ويعتبر كتاب « ديوى » في « التجربة » والطبيعة » من
أصعب كتاباته ، وأشدها إثارة ، ثم انه كان مصـندرا لإثارة

اعتراضات كثيرة من جانب خصومه من النقاد ، من جهة ،
ولتفسيرات عديدة من جانب أنصاره ، من جهة أخرى .

وسأحاول هنا ، أن أضع الأمور في نصابها ، فيما أقدره من
الموافقات البارزة ، بحيث أردّها من خلال ذلك - وبدون أى تحيز -
الى الأصول الرئيسية التى انعقد لها مؤتمر « الفلسفة في حياة
الامة » .

وليس ثمة رأى واضح ، عما اذا كان « ديوى » نفسه ، يعنى
عن وجود أية علاقة بين حياة الامة الامريكية ، وبين فلسفته
المتأفيريكية ، أو انها تخيلت ، في خاطره بالطريقة التى عبّر
عنها ، حينما أصدر كتبه المتخصصة في المشاكل الاجتماعية
والسياسية ، مثل كتابه عن « المذهب الفردى بين القديم والحديث »
وكتابه عن « مذهب الحرية ، والعمل الاجتماعى » .

وعلى الرغم من أن « ديوى » كان يؤمن بأن آراءه الاساسية
يتعلق بعضها ببعض ، فانه لم يكن لديه منهج بالمعنى التقابدى ،
لذلك نرى البعض ، قد يرفض أحد آرائه التى وردت في كتاب
فه مثل « التجربة » ، والطبية » ، بينما ، يوافق على رأى له في
كتاب آخر ، مثل « الديمقراطية ، والتعليم » أو كتابه عن « الحرية
، والثقافة » وانى لست من هذا الرأى لانه .. مهما كانت العلاقة
أو الصلة ، بين الحياة الامريكية ، وبين أفكار « ديوى » فانها تعتبر
من أعظم وجوه فلسفته ، بل وتتمز ، حقيقته ، - من وجهة نظرى
- بأنها واضحة ، ومحددة .

وكان « ديوى » نفسه ، يرى - الى المدى الذى كانت فيه
فلسفته ، معبرة ، وكاشفة - انها تعكس حالة الانسان في عصرنا ،
أكثر مما تعكس حالة الانسان الامريكى ، رغم ما قد يحتاج به -
تجاوزا - من أن مظاهر التقدم التكنولوجى ، والثقافى في ضوء
التجربة ، ليست أقل تعبيراً عنها في حياة الامة الصناعية الأخرى
في الغرب أيضا .

على أن الجدل الدائر ، حالياً ، حول ميتافيزيقا « ديوى » في كتابه « التجربة والطبيعة » يجب ألا يغفل حقيقة معروفة جيداً ، عما كان يراود ديوى ، من سوء حظه لاستخدامه اصطلاحاً « الميتافيزيقا » و « التجربة » ، إلى حد أنه كان يستعدا في آخر مشواره الطويل في الفلسفة ، أن يلقي بهذين المصطلحين في البحر ، لكي يتخلص من سوء الفهم الذي لزمهما .

فهو كان يود - فيما يتعلق باصطلاح « التجربة » - أن يستبدل به اصطلاح « الثقافة » بمفهومها (الانثروبولوجى) وذلك تأسيساً على أن الثقافة هى التى تشكل شخصية الانسان ، حيثما يكون تواجدده « في الحياة » وهى التى تتميز طبيعته البشرية ، عن طبيعة الحيوان ، وذلك أن الطبيعة البشرية ، طبيعته ثقافية تاريخية . أكثر منها بيولوجية .

والواقع أن « ديوى » ، عندما تناول تاريخ الفلسفة ، بصورة عامة ، وقبل أن ينتهى من كتابة مقدمته الجديدة لكتابه « التجربة والطبيعة » صرح بأن العلاقة بين الطبيعة . والطبيعة البشرية ، هى « المشكلة القائمة » ان لم تكن هى المشكلة المزمنة « والتى يتركز فيها الاهتمام الدائم للفلسفة ، ثم أنه اعترف في السنوات الاخيرة من عمره الذى ناهز التسعين ، بأنه لن يستخدم مرة أخرى كلمتى (« ميتافيزيقا » أو « ميتافيزيقى ») لاي داع يتعلق بموقفى الخاص ، ولأنه كان يشكو من استخدام لهذين المصطلحين ، بسبب ما التبس بالمعنى الذى يتضمنانه « في التراث الكلاسيكى القائم على فلسفة أرسطو » .

وبغض النظر عن أية كلمة ، استخدمها ديوى بدلا من « الميتافيزيقا » فإنه قد شغل نفسه ، بالموضوعات التى يشير اليها هذا الاصطلاح في مقالاته الاولى ، مثل « طبيعة العالم الوجودى الذى نعيش فيه » (١) ، ومثل « معرفة الخواص الاصلية للوجود » (٢) .

وبعد كل ذلك ، فان « ديوى » ، كان يدلى دائما - وبحق - على أن السلوك في الحياة - إذا كان ولا بد أن تكون محكومة بالعقل - فإنها تتطلب منا ، أن نستوثق من معرفتنا الكاشفة لطبيعة الطبيعة ، ولا تحطمت كل خططنا ، ومشروعاتنا ، وذلك لان الطبيعة البشرية ، جزء من الطبيعة أيضا ، * - حتى لو كان جزءا متميزا عنها - وأن ندرسها بنفس الروح ، وب نفس المنطق الدارس ، وان لم يكن بنفس القواعد (أو الاصول) التكنيكية ، التى تدرس بها الجمادات ، أو السلوك الحيوانى .

ولا شك في أن هذه الدلائل المميزة لوظيفة الطبيعة ، والطبيعة البشرية ، تعتبر كما يقول « ديوى » « خريطة أساسية لميدان النقد » لأنها تكشف لنا الطريق الى ما نفعله ، وتكشف قبل كل شيء ، الساحة التى تتم فيها الخيارات الفلسفية الأساسية ، التى تقتضيها الحكمة .

فالوظيفة الأساسية ، عند « ديوى » تمتد الى مدى ما يمكن أن يذهب اليه حماسنا - ولكن دون أن تنفصل عن الانظمة الاخرى - « لاعتبار الاساسي للقيم الانسانية ، والتى تطرح بأبسط عبارة ، مطلبنا في حياة طيبة في مجتمع خير » .

وإذا كانت معرفة طبيعة العالم الفيزيقي ، والبيولوجى ، والاجتماعى ، ضرورية ، لرسم الطريق المعقول للحياة ، فلم اذا نحتاج الى مزيد من المعرفة عن العنوم الخاصة ، التى تتعلق بمدرسنا ، وغيرها من الامور التى ترشدنا ؟

و فضلا عن ذلك ، فقد أثبت « ديوى » ، في مناسبات عديدة ، أن العلم التجريبي ، أو القائم على التجربة ، هو المثل الدال على

* المترجم : يقصد هنا التمييز بين الطبيعة البشرية ، أو الوجود الانسانى ، وبين الطبيعة الكونية ، أو طبيعة الوجود الكونى .

المعرفة ، الوثيقة ، ثم عدل عن رأيه ، الى أن أى مطلب لمعرفة فلسفية ، قد يكون مطلباً منافساً ، أو بديلاً للمعرفة العلمية .. ثم كان جواب « ديوى » على التساؤل المذكور ، بأن بعض الأفكار السيئة عن طبيعة المعرفة ، وطبيعة الانسان ، وبصفة خاصة ، طبيعة التجربة البشرية ، هى التى حالت دون التطبيق المثمر ، لمثل هذه المعرفة ، على شئون البشر ، وأن بعض الافتراضات التقليدية ، المأخوذة عن فلسفات العصور الماضية ، والتى تسلمت منهاجها ، الى حد ما ، الى لغتنا ، قد أثارت مشاكل مستعصية ، كما ترتب عليها ازدواجية يستحيل اجتيازها ، بين الشخص ، والموضوع ، أو بين الواقع والظاهر ، أو بين الفيزيقي والعقلي ، أو بين الانسان والطبيعة ، أو بين الاشياء التى تخضع للتجربة ، وبين الاشياء بذاتها ، وبين الفرد ، والمجتمع ... وقد دلل بالتالى ، الى أن يصبح الانسان غريباً في عالمه ، كما شاب الغموض ، الابداع الفكرى للانسان .

وقد توحد ، وفقاً لرأى « ديوى » ، بعض دلالات أساسية ، أو ملائح ، للوجود الطبيعى (٣) - لم تدرس بأسلوب علمى متخصص ، وذلك على الرغم من أن الجزيء ، قد اعترف - ضمنيًا - بشكل أو بآخر ، فيها وضوح من أثر ذلك فى رأى العام ، من أنها ، لم تتضمن فى « اتحاد نسبي » فى أى مكان ، تتخذ موقعها فيه ..

« فالفعل .. والشروع فى الفعل .. الذى نتشكل منه التجربة » يجمع فى وحدة واحدة ، بين صفة المحتمل ، واليتحقق ، أم بين المهمك ، والأمين .. وبين الجديد ، والمألوف .. وبين الشاذ ، والنمطى .. وهكذا .. وضع « ديوى » سلسلة من الاطراف المتقابلة فى قائمة طويلة * ..

* المترجم : وقد يكون مما يقرب من ذلك شبهها : التقابل ، والتدائز ، والتضاد الخ مثل قولنا فى الصفات المتقابلة أو المتضادة : الافراط ، والتفريط ، الجبن ، والتهور ، البخل ، والسخاء بينهما يكون المتوسط بين الطرفين ، هى الصفة التى نتهيز « بالعدل » بينهما ، كالشجاعة ، بين الجبن والتهور ، والكرم بين البخل والسخاء الخ ..

« ٠٠ التصميم والتفليذ ٠٠ مادة الشيء ، وعرضه ٠٠ المادة والطاقة
 الاستقرار ، والحركة ٠٠ الواحد والمتعدد ٠٠ الاستمرار والانقطاع ٠٠
 الثبات ، والتقدم ، القانون ، الحرية ٠٠ النمطية ، والتطور ٠٠
 التقليد والتجديد ، ٠٠ الارادة الواعية ، والرغبة الجاحجة ٠٠ الدليل ،
 والاكتشاف ٠٠ الواقع والممكن ٠٠ وهى كلها أسماء تنسب الى وجوه
 مختلفة من الترابط الذى يتوقف أثره على أسلوب الحياة ، على الفن
 الذى يتحقق بمقتضاه ، التواءم بين هذه الاشياء كل منها مع
 الآخر » (٤) .

وقد تعترضنا بعض الصعوبات لتقبل هذا التحديد ، لخصائص ،
 تكتنف حالة الإنسان ، ومتطلباتها ، في أى مكان ، بل وفي كل مكان
 ٠٠٠ كما قد تصدقنا مجموعة من الحقائق ٠٠ وهى حقائق هامة ،
 عندما نتواجهها ، أمور شاذة ، لهذه الأمور ، مقابلا معقولا

وحتى لو اننا عارضنا « ديوى » في قراءته للتاريخ الفلسفى «
 ليفسر لنا معظم الفلسفات التى كانت سائدة فى الماضى ، في محاولة
 منه ، تمجيد ، الفلسفات المؤكدة ، والمحددة ، والابدية ، وي طرح
 منها الفلسفات ، غير المتيقنة ، أو العارضة ، أو الاحتمالية ، فان
 مثل هذه القراءة ، جديرة - لا شك - بكل اعتبار ، خاصة واننا لن
 نجد صعوبة كبيرة ، في تقبل قناعة ديوى ، باحتواء الطبيعة ، لحياة
 الانسان ، ومتطلباته ، احتواء كاملا ٠٠ ومع ذلك فثمة صعوبة ، قد
 تحول دون تقبل اصراره ، على التأكيد بأن الدلالات والصفات التى
 تتميز بها حالة الانسان ، هى ذاتها ، التى تتميز بها الطبيعة
 أيضا .

ويقرر « ديوى » ٠٠ « أن العالم محفوف بالمخاطر ٠٠ وغير مأمون
 ٠٠ ثم ان الطبيعة ذاتها ، بما تتميز به من الصفات ، وما يضطرب
 فيها من العلاقات ، والجزئيات الفردية ، والنمطيات ، والغايات
 والفعاليات ، والاحتماليات ، والضروريات ، تشكل جميعها ، علاقات
 متصلة ومترابطة ، تحيط بالانسان فلا يستطيع منها فكاكا » (٦) .

افضل عما تزخر به الدلائل الاصلية التي « تشهد بها موجوداتها ، من كل الانواع » بغض النظر عن اختلافها من الداهيتين الفيزيائية ، والعقلية ، (٧) ٠٠ هذا الى أنها تعتبر « دلائل ٠٠ قد أشير إليها ، في كل بحث أو مقال ، مما لا أن اكتشفت ، كدليل لا ينقص ، على الوجود الطبيعي » (٨) وهي دلائل ، أو صفات ، تتميز بأنها ليست شخصية ، بمعنى أنها لا تنفرد بخاصية ذاتية لا يشترك فيها غيرها ، وإنما هي تتقصد أوضاعا لمسائل ، تتحدد بها وظائف أى مجتمع بيئى معين ، ومن ثم يكون وجودها مؤكدا ، بنفس القدر الذى يتأكد به وجود العناصر الاخرى .

ولنضرب لذلك مثلا ، لشخص قد يشعر بالقلق ، أو بالخوف ٠٠ مع أنه في وضع لا يشتمل على أى خطر يقلقه ، أو يتوقع منه ما يبرر شعوره بالخوف ٠٠ ففي حالة كهذه ، يعتبر شعوره بالخوف ، مسألة واقع ، بالقدر الذى يظهر به سلوكه ، حين يمشى متوجسا ، أو يمشى مهرولا ، كما لو كان يريد النجاة من حقل للالغام ٠٠ ويتحسس بمساره الى جانب المشاة الذين يسيرون حوله ، ونصبح بذلك أمام حالة من الاصرار على الخوف أو القلق ، تشير بوضوح الى أن صاحبها يعاني من النورستاتيا .

وقد يحدث لشخص ، في مثال آخر ، أن يكون متواجدا في حقل للالغام فعلا ٠٠ ولكنه مع ذلك ، لا يشعر بأى خوف ، أو خطر ، فيما لا يدل عليه سلوكه الذى ينم عن أنه كما لو كان يسير في نزهة ٠٠ بينما الموقف في هذه الحالة ، محفوف بالخطر ، لأن الحقل ملغم فعلا ٠٠ وعندئذ فالتناقض ذلك الشخص ، بأنه غير خائف ، وهو وصف يفترض بأن هناك ما يخيف فعلا ، أو ما يخشى خطره ٠٠ وفي هذا السياق ، جاء قول «ديوى» ٠٠ أن «العالم دهلك ، ومحفوف بالمخاطر وغير مأمون » .

وقد اشتهر هذا الرأى بأنه ، كان حجر عثرة ، أمام الكثيرين

من معاصري « ديوى » ومثلهم بصفة خاصة .. « راسيل » ، « م. م. كوهين » ، حيث كانت الصعوبة لديهما ، تعكس رأيهما المخالف ، عن طبيعة التجربة ، ذلك أن الخوف عندهما ، هو مجرد حالة عقلية (أو شعورية) دون أن تكون له علاقة لصيقة بما يوجد ، أو لا يوجد في الطبيعة ، وإنما هي حالة لها وضعها الخاص ، مثل أية صفات ثلاثية ، أو حتى ثنائية في العقل ، أو في الجهاز العصبى ، لدى الشخص المذكور .

ويرى « ديوى » أن هذه الازدواجية ، بين الطبيعة والتجربة ، لا يمكن الدفاع عنها ، كخاصية لصيقة ، باعتبار أنها تؤدي الى نتائج ، تجعل حكمنا العادى والعملى ، غير متناسق ، فضلا عن أنه لا يهم - من حيث الواقع - أن تكون في أحكامنا قادرين فعلا على التمييز المفيد بين تجربة الشخص الذى يكون لشعوره بالخوف ما يبرره ، في الوضع الذى يكون عليه ، وبين تجربة شخص لا يكون لشعوره بالخوف أى مبرر .

وانما يكون تبرير الشعور بالخوف ، بأن يكون ثمة ما يخيف فعلا ، أو ما يخشى خطره ، بما ينبعث على هذا الشعور ، في موضعه حقيقة ، فالخوف أى الخطر ، يعتبر هنا ، موضوعيا ، لاننا نصبح على علم به وبمصدره ، أما اذا لم يكن هناك ما نخشاه فلا يجدر بنا أن نختلق الشعور بالخوف في جهازنا العصبى ، وكذلك فان خطر احتلال وقوع حرب ذرية ، يرجع الاحساس به ، الى ما يبرر من الشعور ، بصورة موضوعية بامتلاك الاسلحة الذرية ، وتطورها بين القوى المتعادية ، طالما كان ذلك ، احتمالا واردا في مخيلتنا .

هكذا .. كان أمل « ديوى » أن يستبدل اصطلاح « الثقافة » باصطلاح « التجربة » لكى يتجنب سوء الفهم الناشئ ، عن ترجمة آرائه عن التجربة ، لدى هؤلاء الذين انتقدوه ، وعلى الرغم من ذلك ، فدا يزال هذا الامر ممكنا .. بحيث يكون مسؤولنا في اطار البحث

الفلسفى عن « ثقافة من ؟ » بولا من سؤالنا عن « تجربة من ؟ » وذلك انه عندما يظهر هذا المصطلح في المقالات الفلسفية مع السؤال عن « ثقافة من ؟ » أى عندها نستبدله ، فان صفات الثقافة ، بمعناها (الانثروبولوجى) لا يمكن اعتبارها بسهولة ، مجرد أمر خاص أو قاصر ، وان التعديل على الصورة المتعددة للثقافات ، وخاصة الثقافات البدائية ، في محيط العالم الفيزيقي ، يعتبر وثيفا الى الحد الذى تصبح فيه خاصية الوجود ، وما يكتنفه من احتمالات الصدفة ، أو المخاطر ، أو ما يزخر به عالم الاشياء التجريبية ، حقيقة دافعة ، تزخر بها الحياة في واقعها ، وحاضرها من كافة نواحيها ، ولهذا لم يتوان « ديوى » في أول طبعة لكتابه « التجربة والطبيعة » عن الاشارة الى استخدام كلمة « ثقافة » بمفهومها الانثروبولوجى .

وعن المهم ، لكى نتحقق من أن « ديوى » حين استخدم اصطلاح « التجربة » .. وحين رأى أن يستبدل به اصطلاح « الثقافة » .. لم يختلف فقط مع خصومه حول الامور الاصطلاحية ، أو اللغوية ، على ما يذهب اليه ويصر عليه أحد خصومه المتشددين ، وانما كان اختلافه أيضا ، حول تدخل له ، يريد أن يدخل به الى حقائق الحياة الشخصية والاجتماعية ، والذى سيكشف به عن ظاهرة لا ينازع فيها أحد ، تتعلق بالتناول العادى للدور .. وهذا هو .. م . ر . كوهين ، كتب مرة يقول :

« .. ان كل ما على ظهر البسيطة ، ربما كان يشغل تفكير « ديوى » في اجابته لى .. فهو لا يرجو فقط أن يكون السؤال الذى يوجه له على أساس افتراض أن كلمة « تجربة » يجب أن تستخدم في كل مضامينها بدلا من المعنى الذى كان محدودا في ذهنى (سؤال في اللغويات) بل انه لا يبدو ، انه تحقق من أن الاستعمارية بيضاء لفكر ، وبين الظواهر الطبيعية الاخرى ، هى من الامور الواقعية ،

التي تثبت بالوضوح التجريبي ، وليس بالاصرار العنيف ، أو بأن
هندسه خلقة ، في تعريف ما ، باستخدام كلمات ، يوهم بها أن ثمة
جميرات أسيء فهمها » (١٠) .

وكانت اجابة « ديوى » الحاسمة ، في رده على مثل هذه
الانتقادات هي :

ان تصوره للتجربة ، يفرض التمييز بين القائم بالتجربة ،
وبين الشيء الذي يجربه (وهذا هو سبب وصفه لها بأنها كلمة ذات
معنى مزدوج) وهو أمر بعيد عن الاستمرارية ، بين الافكار وبين
الظواهر الطبيعية ، فهو رأى تؤيده النتائج الحسية للأنظمة
البيولوجية ، والطبية ، والثقافية ، الطبيعية .

فهذه نقطة الأساس للتجريبية العلمية ، والتي يعترف خصوصه
بقبولهم لها ، فان التفكير يعتبر ، حدثا ، أو عملية طبيعية .. أو
شكل من أشكال السلوك ، الذي تحدد اتجاهه الاحداث الطبيعية ،
عادة ، في الوقت الذي تتدخل في توجيه الاحداث الاخرى .. ومن هذا
المدخل ، يتضح السبب في أن التفكير ، هو الذي يصنع الاختلاف في
العالم ، ويضع معايير ، تجعل من الفكر ، ظاهرة عملية ، يصفها
« ديوى » بالغموض الكاهل ، وفقا للرأى التقليدى الثنائى لى
خصوصه .

وقبل أن نعرض لبيان هذه النقاط ، نود أن نمر مرورا عابرا
بالتغيرات ، التي أمكن تحقيقها ، باستبدال « الثقافة » « بالتجربة » ،
بالنسبة لميتافيزيقا « ديوى » ، لاننا عندما ، نتحدث عن الثقافة
كبديل عن التجربة ، لا نحب أن نقف بها عند المعنى المعروف من
أنها من مختلف زواياها ، تعتبر ، مجرد وسيلة للمعرفة لانها - أى
الثقافة - مسألة متعددة الجوانب ، فيمما يتعلق بالاداء ، أو
بالاستمتاع بكل الاشياء التي اتاحتها ، الطبيعية .

ذلك أن الانسان لا يوجه الطبيعة ، اطلاقا ، على اعتبار أنها :

هى مركز الثقل في التجربة ، وإنما هو يواجهها ، كنظام تثقيفى ،
 وكجزء يتمثل في جماعة ، أو في مجتمع ، حيث يكون من الأيسر ، أن
 نؤكد على السمات ، أو الملامح الموضوعية للحياة الاجتماعية ، والتي
 ترسم الحدود النمطية ، لها ، كما يرون من الأيسر ، أن نرى كيف
 أن السمات البناءة ، أو المخربة ، لحياة متكاملة ، تتوقف على
 الدلالات المستمدة من البيئة الطبيعية .

ومع ذلك ، وبالرغم من أن دلالات الحياة الاجتماعية ، تقع
 تحت ملاحظتنا ، إلا أنها قد تستعصي على فهمنا ، إذا نحن رسمنا
 لها حدوداً تحكيمية ، بين ما هو طبيعى .. وما هو ثقافى .. فلن يمنعنا
 ذلك من أن نرى في الدلالات الثقافية ، مجرد دلائل طبيعية ، عانى
 منها ، تبدو به في إطار كل الدلالات الاجتماعية ، وكما تبدو به ،
 وينفس الطريقة في المجتمع .

ولكى نضمن ألا « نتكر » كما نفعل عادة ، « على الطبيعة ،
 خواصها ، التى تجعل الأشياء تبدو ، محبة ، أو جميلة ، أو جذابة ،
 أو مخيفة » فإن علينا أيضاً ، ألا نتكر على الطبيعة ، خواصها التى
 تجعل الحياة الاجتماعية ، زاخرة بالتعاون ، أو التنافس ، أو
 بالسلام ، أو بالصراع ..

لكننا لا يجب أن نفهم - ضيقاً - أن الخواص في الطبيعة ،
 التى تجعل أو تساعد في جعل الأشياء ، محبة ، أو منفرة ، هى
 بذاتها .. محبة ، أو منفرة ، وعلى ذلك فلا يجب أن نهتقد ضمناً ،
 بأن الخواص في الطبيعة ، التى تجعل المجتمعات تعيش في سلام ،
 أو تدفع بهم الى حرب ، هى ذاتها - عقلاً - في سلام ، أو في حرب
 بعضها مع البعض .

ومن المؤكد ، أن ثمة دلالات في الوجود ، تختص بها كل من
 الثقافة ، أو التجربة ، أو كلاهما معاً ، وهى تتميز بوضوح عن

دلالات أخرى للوجود في الطبيعة ، ولكنها ليست بالضرورة هي نفس
الدلالات المذكورة ٠٠ هذا الى أن «ديوى» لم يكن من علماء النفس الذين
يجب أن تتوافر فيهم ، شروط رفاهة الحس ٠٠ ولم يكن من مناطق
المذهب المثالي ، أو المذهب المادي ، حتى يرى في الطبيعة موضوعا
من موضوعات المنطق ، وانما كان فيلسوفا طبيعيا ، متطورا ، يرى
في جميع الصفات التي توصف بها الثقافة ، أو التجربة البشرية ،
شرطا لوجودها الموضوعي والعضوي لخصائص الطبيعة ودلالاتها
٠٠ فضلا عن هذه الدلالات لم تأت دفعة واحدة ، معاً ، ولا هي تتعارض
أحداها مع غيرها ٠٠ وما لم يكن ذلك واضحاً تماماً ، نصبح ازاء دعوة
جامحة ، لسوء الفهم ٠

فالطبيعة ، يجب أن تكون هكذا « وكأنها تغرى بالمجهول ،
وتحفز على البحث » وأن لها ، حاجات ومطالب ، جائعة ، وعطشي
التي ٠٠ ولكنها - هي ذاتها - لا تملك هذه الدلالات ، بمفهومها
الدقيق ٠٠ وليس هناك ، في هذا الصدد ، سوى قول واحد ٠٠ وهو
أنها تملك عنصرا للعشوائية ، أو الصدفة ، أو للنظام أو الفوضى ،
وفي مواقع غير محددة ، وانما يمكن القول بأن أى موقف في مشكلة ما ،
يفترض أن يكون له علاقة ، بمقتضيات انسانية ، أو اجتماعية ،
أو يتلاقى - بالقليل جدا - بموضوع ذي حساسية خاصة ٠

أما الطبيعة ، فليس لديها أية مشاكل ، تخصصها ، رغم
الحقيقة التي نقول ، ان مشاكلنا نحن ، هي التي نخبرنا ، بشيء
ما ، من الطبيعة ٠

وفي رأيي - بعد أن راجعت كتاب « ديوى » ٠٠ التجربة ٠٠
والطبيعة ، انه كان يحسن صفاها ، لو أنه عدل تصوره عن
الميتافيزيقا ، وتجنب الادعاء بأنها نظام مستقل ، يمدنا بالمعرفة
عن العالم ، وهي التي لا نستطيع الحصول عليها عن طريق أية
دراسة أخرى ، وأن ما تمدنا به - أى الميتافيزيقا - من المعرفة ؟

تعتبر بمثابة الدلالات النوعية ، التى يمكن اكتشافها ، فى أى موضوع أساسى ، أو فى أى مجال لى مقال •

ولا أعتقد أن هناك دلالات طبيعية أخرى ، فيزيقية ، أو بيولوجية ، أو شخصية ، أو اجتماعية •• يمكن أن نرودنا بشيء فى هذا الصدد ، كما أنه لا يبدو لى أن « ديوى » قصد ، من وجهة نظره ، أن يفسر الدلالات بهذا المعنى ، وإنما كان اهتمامه ينسب فى الواقع ، على تحليل ووضع قوائم لهذا الملامح أو السمات ، التى تترك بصماتها على حالة البشرية فى العالم ، وعلى آمالها ، وإمكاناتها ، والتى غالبا ما ينظر إليها ، على أنها صدمات أدن ، دون أن توضح بجلاء ، بل وأحيانا ما تكون مجهولة ، بل ومرفوضة ، سواء من خلال حماسنا لدلالات أخرى ، أو بسبب عجزنا عن الاعتراف بخدمية عدم المساس بأية سمة من السمات الخاصة ، بالموضوعات الأساسية ••

وبهذه المناسبة ، ونحن نختتم كلمتنا فى هذه النقطة ، نرجو أن نذكر بمسألة الوجود الحيوى للموضوع الأساسى ، والذى اتخذت منه نقطة البداية ، من أن هذا العالم •• عالم يتعمق فيه الإنسان ألا يحشر أنفه ، ليعرف كم من القوة يحتاج إليها •• والتى لا يستطيع بدونها أن يعيش ، أو ليحاول أن يخلق ، كما يخلق الإله •• وإنما الذى يعنيه فقط ، أنه لا يريد أن يعيش كالحيوان أو كالبقرة ، وأنه وان لم يكن قادرا على التصرف بحكمة فيما يأتية من الأفعال ، فإنه لا يستطيع أيضا ، أن يتصرف بصورة مخالفة للطبيعة ، حتى لو كان ذلك على غير هواه •

وعندى ، أن ذلك هو ما عناه « ديوى » فى إشارات المجازية ، إلى الطبيعة التى « تدعم نشاط الإنسان » •• أو « تطمسه » •• أو « تسحب مساعدتها له » •• أو تتلاعب بمخلوقاتها •

هذا وقد يثور الاعتراض ، على بعض الدلالات النوعية ، التي تتداول فعلا بين كل انماط ، ومجالات البحث ، والتي تتقمص كل الموضوعات الاساسية .. مثل .. الفردية .. والاستمرارية ، والوحدة .. والتعدد .. والتجديد .. والمألوف .. والواضح .. والغامض .. والبعيد .. والمتناول .. وغير ذلك مما حشده من الاطراف المقابلة .

وهذه الدلالات ، تختلف عن مثيلاتها الاخرى ، مثل مهلك (أو محفوظ بالمخاطر) .. وآمن .. ومحمّل .. ومؤكّد .. واحتمالي .. وضروري .. والتي يبدو واضحا ، أنها لا تنطبق على كل الموضوعات الاساسية ، أو في مجال البحث الشمولي .

واعتقد مع ذلك أننا حين نواجهه ، بالتأكيد ، أول قائمة من الدلالات النوعية ، التي ثبتت بالدليل ، سنواجهه ، بمفاهيم تتناول معانى مختلفة ، في الميادين المختلفة ، التي نستخدم فيها وذلك أننا لا نتعامل مع معنى واحد غير متغير ، أو مع دلالة واحدة ، وانما نتعامل مع مجموعة من المعانى والدلالات المختلفة .

والدلالة - الفردية مثلا - والتي تمكننى من التمييز بين رقم فردى في مجموعة أرقام ، ليست كالدلالة التى تمكننى من التحقق في ظل لمن فردى ، أو شخص فردى ، أو أمة فردية .. فإذا أردنا أن نجرد اصطلاح « فردى » كغيره من الاصطلاحات من نفس النوع ، فسيجرتنا ذلك ، الى غموض تلو غموض ، الى أن نطبقه في اطار نوعى محدد .

وكان « ديوى » نفسه ، يهائم أن تعداد الدلالات النوعية في الطبيعة ، لا يساعدنا وحده على فهم العالم ، أو على قيادتنا لانفسنا في ضوءه ، لاننا في مواجهتنا للاحداث ، والتحديات سنلاحظ أن الدرجة والمعيّار الذى تتساند به ، (الدلالات) بعضها البعض « هى التى تصنع الاختلاف في النتيجة » ويخبرنا « ديوى » أنه .. « بصراحة ، لكى نلاحظ ، ونسجل ، توقعاتنا الاحتمالي كدلالة ، على احداث طبيعية ، لن يصنع شيئا ، مع اصطناع الحكمة ، التى

تدعو مع تقرب أى احتمال في ضوء واقع قائم في الحياة ، الى الخوف من الله ، الذى يعتبر - على الأقل - بداية الحكمة الحقيقية . (١١)
حين نضع هذه الحكمة نصب أعيننا ، عندما يكون لدينا خطط ، نتربص بتحقيقها ، فيما يتعلق بشئونا الحيوية .. أما كيف نفعل ذلك ؟ .. فيتطلب صراحة ، مزيدا من المعرفة ، أكبر من تلك التى نستوعبها من الدلالات النوعية ، على نحو ما نخطط ، لتوقعاتنا الاحتمالية عند انشاء مؤسسة للطاقة النووية - مثلا - أو عندما ننشئ مدرسة جديدة ، في اقليم تكثر فيه الزلازل ، فاذا لم نستطع أن نتحلى بالحكمة ، فلا أقل من أن نتجنب التهور الجنونى .

ثم انه من الجنون أن نبلغ من الحق ، الى الحد الذى نجهل أو نتجاهل ، عنصر الاحتمال في كل الشئون التى تتعلق بحياة الانسان ، والمجتمع ، والطبيعة ، بحيث لا نقدم على مخاطر ، لا داعى لها ، قد نتعرض معها الى مفاجآت ، أن لم تكن كوارث .
ولما كنت قد قرأت « ليدوى » واذا كنت قد أخطأت باساعتى لقراءته ، حينما تصديت لمراجعة ما أسماه ، الميتافيزيقيات ، أو انحقائق الميتافيزيقية ، التى تتشكل منها فلسفة أصل الانسان (النانثروبولوجى) وذلك بصدد ما يقع له من الاختيار بين هذه الملامح الكبيرة للعالم ، والتى تفرض نفسها على مسرح الحياة البشرية ، وتعتبر القاعدة ، التى تحكم هذه الخيارات ، حيث تلعب الكائنات البشرية أدوارها من خلالها .

بيد أن هذه الادوار لم تكن مكتوبة في افلاك التجووم ، ولا في مستحضرات الحمض الامينى الوراثى * ، وانما كانت في معظمها ،

* المترجم : في الاصل المترجم وهو اختصار لاسم الحمض الامينى الموجود داخل نواة الخلية والذى يتخذ أشكالا دهينة تحدد الصفات الميراثية بين الخلايا من خلية الى أخرى واسمه بالكامل :

مستمدة من الثقافة ، التي وجد الناس ، أنفسهم مشحونة بها ..
حتى وان لم تكتمل خطوطها النهائية لديهم .

وعلى الرغم من أن طبيعة الانسان .. ومثلها ثقافته .. تقع
تحت رحمة القوى الطبيعية ، التي قد تحقويه ، أو تستنفد قواه ،
فانه يستطيع - في حدود متواضعة وبفضل سلوكه الاخلاق مع شيء
من الحظ ، أن يعيد بناء بعض جوانب العالم الطبيعي ، وبعض
أنظمته الثقافية ، والتسامي بالعواطف البشرية ، بحيث يمكنه
أن يهبر عنها بحرية ، وبأسلوب انساني .

ذلك هو ما يجب على الانسان ، أن يفعله ، ليعيد تحديد الدور
الذي يقوم به لاعادة البناء (أو التجديد) في مجال الثقافة ،
والطبيعة ، ومن ثم لكي يستطيع أن يعدل - ولو ببطء - من
طبيعة « الطبيعة البشرية » ، والتي أجهد « ديوى » نفسه
كثيرا في حصر العلاقات الانتقالية ، المتبادلة ، بين الكيان البشرى ،
وبين البيئة ، فيها يفسر استخدام ، لاصطلاح « التجربة » ،
ورفضه لآراء « راسل » و « كوهين » ، والفلسفة التقليدية ، التي
تخضع على التجربة مثل .. الخاص ، والعقلي .. ، والشخصي .

ولا قد كان تحليل « ديوى » لفلسفة « ديكارت » التقليدية ،
والتي انطلقت منها فلسفات المعرفة السلوكية ، والثنائية
السيكوفسيولوجية ، على النحو المعروف جيدا ، ولا حاجة لنا
بتكراره هنا .. كما كان مدخله الى مشكلة العقل ، كعضو متجسد ..
مشكلة بيولوجية * .. فالمدى والعقلي .. والجسدى .. والنفسي
.. ليست عناصر مستقلة ، وانما هي « خواص لها مجالاتها
الخاصة ، في تعاملها مع الظواهر » وذلك فضلا عن الصفات التي
تنصف بها التجربة ، والتي لا يعترف الفكر التقليدى ، بوجودها ،
خارج نطاق العقل ، مع النتائج الخارقة ، المعروفة ، والناشئة عن
جذور الثنائية (خارقة لان أحدا لم يتعامل بها فعلا) هذه الصفات ،

الها وضع خاص في رأى ديوى ، أما المشاكل الناشئة عن الثنائية (أو الازدواجية) فقد أدت إلى مسار مجهولة ، ما يزال الفلاسفة ، يجولون تائهين بين شعابها •

وقد نذكر « لديوى » - باختصار - أنه عالج معظم مشاكل المعرفة السلوكية السائدة ، والتي تفجرت من خلال وجهة النظر القائلة بأن التجربة ، محدودة الاثر في نطاقها الضيق ، بالنسبة لما يتراعى منها للحس الوجدانى ، أو التصور الذهنى ، وقد أثار ذلك مشكلة ، تعرف بمشكلة وجود العالم الخارجى •• أى كيف يمكن أن نستنتج من موضوعات تتعلق بالاحساس ، أو بالمعيار الحسى ، شيئاً خارج نطاق هذه التجربة ، أو داخلة ؟ •• أو كيف نصصل من خلال رؤيتنا بالعين ، أو سماعنا بالاذن ، أو ما نلمسه ، بمعيار الواقع ، الى عالم خارجى ظاهر •

يقدم « ديوى » في هذا الصدد ، تحليلاً مقنعاً ، يثبت به ، أن المسألة فاشلة ذاتياً ، وذلك لأنها لا يمكن عقلاً أن تطرح ، دون أن نفترض على الفور ، ان شيئاً يوجد من خارج هذه التجربة المباشرة ، التى حققناها •• ويتركز أساس الحجة التى يرددها ، هنا ، في أن التطبيق الدقيق ، لمعيار الرؤية . أو السماع ، يتضمن ، الحالة التى مصادر حسدية أخرى ، في الزمان والمكان •• ذلك ان « اللون ، عرض مرئى ، أو هو تركيب فرضي لرؤية ما » فما أراه بعينى ، يعتبر حالة تجريبية ، بالقدر الذى استوعبته بعقلى ، لا بقلبى •

وأكثر من ذلك ، فان تحديد الصفة الزمنية ، لمعيار الحس ، اذا ما اتسم بالسمة اللحظية ، المباشرة •• فهنا ، أكثر من هناك ، تقتضى الاحالة الى سلسلة من الاشياء ، والظواهر الناشئة ، عن التجربة المباشرة ، لكى نجعل من الاوقات الاخرى معقولة •

وبالمثل •• فاننا عندما نتكلم « بمعيارى الخاص ، أو بمعيارنا

الخاص « اكى أطابق بين الضمير ، « أنا » أو « نحن » .. فان ذلك يدعو حتماً للحالة الى ، مذهب أو نظام للغة .

ويخلص ديوى من ذلك ، الى اننا لا نستطيع أن نشك - عن قصد - في وجود العالم ، وانما نشك فقط في صحة بعض المعتقدات أو الفروض ، حول بعض الاشياء التى تتناولها .. وهنا نلمس ، اصداء لفلسفة « هيجل » ، و « بيرس » تأكيداً على هذا التحليل ، ولكنها لا تتصل بأية حال ، بأرائهم الموضوعية ، في نظرية «المثل» .

وقد حاول « ديوى » بصورة أكثر ايجابية ، وأقل جدلية ، أن يشرح أثر الفكر في التفرقة ، بين العالم الغامض ، وبين أشكال التصور للتجربة التى تركزها في الوعى ، كمادة : أو كأداة منعزلة ، عن نظام الطاقة التى تتشكل منها الطبيعة .. فاذا كان الفكر يعكس ، أو يصور العالم فقط ، على النحو الذى تصوره الاشكال التقنيديّة النظرية السائدة ، فكيف يمكن لنا أن نغير العالم باستقصاء الافكار عنه ، وعن مشاكله ؟

وأيا كانت الفلسفة التى نطرحها ، فاننا ككائنات بشرية - نتعجل دائماً ، الحاجة الى أن ينعكس سلوكنا على أطفالنا ، وتلاميذنا ، وزملائنا ، والموظفين الرسميين .. وإن يسأل أحد ، عن حقيقة عن امكانية السمارك المبني على التفكير ، حتى وان كان محل شك في أى موقف خاص في حينه ، .. ومع ذلك فقد يقال - بالنسبة « ل ديوى » - أن أحدا لم يتقدم قبله ، ليقوم هذا الوضع ، دون أن يبدل العالم كله ، الى نظام من الفكر المنطقى ، وحتى ولو كان غير قادر على شرح حالات الفشل والنجاح ، التى يتعرض لها الفكر .

وهنا قد يكون من الافضل ، أن نصدق بأن تحول البدائية الامرئية ، في كل مكان ، الى مدينة صناعية ، نتيجة للتطبيقات

العلمية ، والتكنولوجية ، كان له بعض الأثر على آراء « ديوى » حول الفكر . فقد انعكس ذلك أيضا على تصويره للعلم ، في معظم ما طرحه من آراء (والتي - وبالأعوار - تعرضت للسخرية) من أن تطبيق العلم - من وجهة النظر الليبرالية ، والانسانية - يعطينا المعرفة ، في أقصى درجاتها . وفي بحث شهير له كتب يقول في ذلك :

« العلم في أساسه الأول ، قد يعنى ، حالات من المعرفة الأصلية ، والثابتة بالتجربة ، ولكن المعرفة ، لها أيضا ، معنى أكبر من تاحيتى الضرورية ، والانسانية ، فهي تعنى الظواهر المفهومة . . . ظواهر تصدى لها الفكر ليهيز بينها ، بما يحدد بالعقل ، الى اقتحامها في عقر دارها . ذلك أن ما نطلق أحيانا « العلم التطبيقى » قد يكون أكثر صدقا مما جرى العرف على تسميته بالعالم البحتة ، لأنه لا يهتم بالاداء المنهجي مباشرة ، وإنما يهتم بالاداء العلمى ، الذى يؤثر بعد ذلك في الوجود ، لحساب النتائج التى تعكس الغاية التى نفضلها . . . وفي ضوء هذا التصور ، يمكن أن نجد المعرفة ، في الهندسة . . . والطب . . . والفنون الاجتماعية ، أكثر مما نجده في الرياضيات ، وانطبيعية (١٢) .

فالتطبيق هنا يعنى تجسيد الاداء العلمى ، وليس مجرد الاقتناع الشخصى ، أو الكسب المادى ، وإنما يعنى أننا ، من خلال تطبيق العلم ، تجعل العالم أقرب الى افهامنا ، والحياة أقرب الى مداركنا ، اذا كان الغرض من تطبيق المعرفة العلمية ، عامر بالغايات الاخلاقية .

وبعض النظر عما اذا كان هناك من يشارك أو لا يشارك في هذا الرأي ، حول الخاصية التطبيقية ، فان وجودها ، لا بد وأن يكون في الحساب ، وذلك اننا لا يمكن أن نتصور هذه الصورة الازدواجية ، لوضع العالم الطبيعى في جانب ، والفكر البشرى في (٢١ - فلسفة)

جانب آخر ، ومنفصل عنه ، ولو قلنا بذلك لاصبح وضع العقل ..
وضع المشاهد الكسول في مسرح الاحداث .

وحقيقة .. يفرض هذا السؤال نفسه : ماذا يفعل العقل لو لم
يستطع أن يتغلغل في الطبيعة .. ليقف عاجزا ، يحملق في العالم ،
أو يحلم فقط بما حوله ؟ .. وماذا لو تبين أن مادة أحلامه ، لا تمت
بأية صلة بالظواهر الطبيعية ؟

ويرى « ديوى » أن الكائنات البشرية «يتفهمون» بطبائعهم -
كما هو الحال في طبائع الاشياء - ومن خلال السياق فيما يجرى من
تبادل العلاقات بين الناس والاشياء ، وما تقتضيه من تبادل
التعديل ، الذى يقع انعكاسا للنتيجة أو الاثر الذى يترتب على
النشاط البشرى ، في حركته الدائبة .

وهناك نماذج ، أو حالات للتجربة ، أخذت على اعتبار أنها
تشكل مجموعة من النشاطات التى تؤثر في هيكل موضوع المادة
المجرية ، وعلى ذلك فان عملية تلقى المعرفة ، مثل أية عملية
طبيعية أخرى ، تعتبر شكلا من أشكال السلوك ، ولكنها لا تشبه
النماذج الأخرى للتجربة ، لأنها تعمل من خلال دلالات ورموز ،
والمعنى ، بهدف إعادة بناء مواقف لمشاكل غير محددة ، لتتحول
بها الى مواقف محددة . لكن المعانى التى تستخدم في تلقى المعرفة ،
أو في عمل التحقيق عن نقطة ما ، يجب أن تقودنا الى حقائق
واضحة ، في تناول أيدينا ، أو بعبارة أخرى - بالنسبة للاشياء -
أن تعيد تنظيم وبناء مواد الموضوع ، من النقطة التى بدأ منها
التحقيق .

وقد تلقف خصوم « ديوى » ، رأيه هذا ، متسائلين بشيء من
التشفي .. اذا كان موضوع المعرفة ، يعدل خلال تعرفنا عليه ..
فكيف نستطيع أن نعرفه إذن ؟ .. واذا كنا نتحرى المعرفة عن
المقدر - مثلا - فهل نضمن التأكيد ، بأن يظل القمر كما هو ، دون

تغيير خلال عملية التحقيق التي نجريها ٠٠٠ وبالتأكيد ٠٠ سيظل القمر بدون تغيير ، ولكن ٠٠ لكى نستكمل تثبتنا من المعرفة ، عن القمر ، لابد وأن يكون قد حدث أى تغيير في صيغة التحقيق ، أو في الموقف الذى يحيط به ، وسيبان أن يكون الوضع في صدد الملاحظات التى نأخذونها ، متعلقا بالاداة ، أو بالجسد البشرى ٠٠

ذلك أن موضوع المعرفة ، وحل مشكلة التحقيق ، والغرض الموضوعى ، كما يجب البعض أن يسميه ، لا يمكن أن يتغير خلال سير التحقيق ، ما لم يكن ذلك حذقا ٠٠ ولكننا ، حينها نحاول أن نبحث عن فرض ، أو نختبر فرضا ، حول أى شيء نشك فيه ، فإن الموقع يجب - عند حد ما - أن تعاد صياغته ، لكى يصل بنا الى النتيجة المعروفة ، ثم ان الاثر الذى ينعكس على الدور الذى تقوم به التجربة ، في التحقيق ، لابد وأن يزيد الامر ايضا ٠

هذا ، الى أن كل المعارف الوجودية ، تعتبر - في نظر «ديوى» - معرفة تجريبية ، وأنها تتغير بانتظام دائما ، نتيجة لما تؤدي اليه بعض الفروض ، بها في ذلك ما كان يعتبر من قبل مخالفا - ضديا - لنظرية «ديوى» ، بعد أن فقد أخيرا سبب مخالفته ، طالما أن بعض الاشياء قد تغيرت أيضا ، نتيجة لبعض التجارب التى أجريت على سطح القمر ، مثل أوضاع المراقبين ، والابحزة المستخدمة في التجربة ٠

فاذا كان التفكير عمليا بالمعنى الذى قصده «ديوى» ، لا بمعنى أنه ذو فائدة شخصية ، أو ليكون ذلك تكأة نتعل بها ، وانما بمعنى ما يستدعيه التفكير للعمل والتجربة ، وبالتالى على النحو الذى تحدده لنا الطبيعة ، بدالتها التى هى عليها ٠٠ عندئذ يكون منهج التفكير ، منهجا غير منغلق ، وغير موقوت ، أو بالاحرى ، يظل منهجا مفتوحا ، أو على حد تعبير «جاستيك هولمز» ٠

إذا كانت « الطريقة التي نحقق بها ما يستعصي علينا ، تتطلب دنا ، بذل الجهد » فإن يستعصي علينا - على الأقل في حدود ما نبذله من هذا الجهد - شيء يتعلق بالمستقبل ، أو به نفسه ، بأى وجه من الوجوه .

فالعالم - بالمفهوم الذى يتطور به موضوعيا خلال المتغيرات - يعتبر كالكتاب المفتوح . حتى ولو بلغت التيارات التى تهب في الطبقة أو في المجتمع ، من القوة ، حدا لا يستطيع الإنسان معه أن يقاوم هياجها ، لأنه لن يعدم وسيلة يتلمس بها الطريق الى مواجهتها ، ومقاومتها . ذلك اننا لا نستطيع - مثلا - أن نهرب من الموت . . . وانما نستطيع فقط ، أن نؤخره ، أما الطريقة التى نموت بها ، فقد يكون لها مغزى أكبر ، اذا راقبناها من خلال واقعة الموت ذاتها ، لا في حياتنا فقط ، بل وفي حياة الآخرين .

وذلك فانه يصعب القول بأن بيئة المجتمع الأمريكى ، بحدودها المفتوحة ، كان لها من أثر سوء الفهم ، ما ترك صداه على آراء « ديوى » في الكون المفتوح ، بل انه هو نفسه ، يشير الى اند في السنوات الاولى من حياته « في الخيال على الأقل ، كانت الدولة ماتزال لها جبهتها المفتوحة » حين كانت تبنى مجتمعا جديدا . . بل وقد نجس على الافتراض بأنه قد بشر في مذهبه عن النسبية الموضوعية ، بنظام الديمقراطية الأمريكية . . من واقع انه في مذهبه هذا ، لا يعترف بأى تمايز بين العوالم الكونية ، ولا بأى تدرج بين المراتب أو الحقائق وانما كان يرى ان المعارف تتسوى في الوجود أيا كان نوع التجارب التى استخلصناها منها . . حيث كتب في ذلك يقول أن « التصورات هى التصورات ، الا أن تجسيدا أى تصور ليس هو التصور » (١٣) .

فالخطأ الذى يقع فيه العالم ، لا تعتبر أمورا غير قائمة في واقعها ، أو ظواهر أقل درجة في الوجود ، وانما هى استنتاجات خاطئة تأسس

الذى قام عليها وجودها المستمر ، أو اختلاف السلوك زمانا ، أو مكانا ، أو عرضا - حيث تقوم الأشياء بتجربتها - وقد لا يجمع بخيالنا إلى حد الشطط ، إذا قلنا أن « ديوى » رفض أن يدعى أن الواقع الغلاب ، كان السبب الدافع - وإن كان لكل سبب دوره في ذلك الاتجاه الأمريكى في إعطاء الكثير بل وأكثر مما يطمح إليه بشخص ، عما حدث معه ، أو جاء به من أى مكان جاء منه .

وغالبا ما يبدو وبوضوح ، أن « ديوى » في فلسفته الاجتماعية ، والسياسية وفي كتابه عن « الايمان بالقدرات العقلية ، والتعليم وارتباطه بالفكر » ، كان يعبر عن ثقافة عصره ، فهو يقول في تهاضع « أنا لم أخترع هذا الايمان ، وإنما اكتسبته ، من البيئة من حولي ، على قدر ما تزخر به من الروح الديمقراطية » .

ولما كانت هذه البيئة (أو البيئات) تزخر بما هو أكثر من الروح الديمقراطية ، بما في ذلك الافكار ، والمواقف ، والتجارب المنهجية ، بتغييراتها وفقا لهذه الروح ، فلعلنا نفحو منحنى عمليا ، في قولنا ، ان « ديوى » عبر - بكل الصدق - عن حياة أدته ، الى الحد الذى تعرض فيه للنقد بسببه ، بينما هو قد حدد موقفه ، مصداقا لفكاره التى أعلنها ... ولذلك ، فانى أعتقد أن الغاء في الفردية ، والمذهب الفردى ، وما كان له من شأن عظيم ، في العصر الذى عاش فيه « ديوى » مع غياب المنهج الاجتماعى ، أو عدم كفايته ، فضلا عن الفشل في تحديد مصادر للفكر الاجتماعى ، لى يتصدى لشاكل الحياة الاجتماعية ... كل ذلك ، يدعو الى أن أتحدث ببضع كلمات قليلة ، عن كل من هذه النقاط فيما يلى :

ذلك أن « ديوى » - كما توقع البعض - رفض فكرة الفرد « النمطى » .. كما رفض تجاوز - أو حسن جوار - بين « الفردى » و « الاشتراكى » .. كما لو كانا يمثلان فكرتين محددين ، مستقلتين ، ... فالأفراد - عنده - مصنوعون ، وليسوا مولودين ..

فهم إنما ولدوا فقط ، في ظل ديموس كوني خاص ، ثم انهم ، صنعوا ٠٠ من خلال مجموعة من الروابط أو الوشائج التي يتكون منها المجتمع ، ٠٠٠ ومن خلال ما ينشأ من هذه الوشائج تاريخيا ٠٠ ينشأ معها أفراد مختلفون ٠٠ ولهذا ، كان الاهتمام بالانظمة النوعية السياسية والاجتماعية ، والاقتصادية ، والتربوية ، بما يترتب من الآثار خلال تكوين وتنمية قدراتهم الشخصية ، بما يحقق رغباتهم المتعاطفة ، وطموحاتهم .

وفي هذا الإطار ، لابد من سؤال ، نحدد في ضوء اجابتنا له ، حكمتنا على المجتمع والسؤال ٠٠ ما هو نوع الشخص الذي نريد أن نصنعه ؟

فالرد ٠٠ هو خلاصة التعبير المجرد ، عن اجابات شاملة متنوعة ، تتناول تصرفاته ، وإمكاناته ، التي تتبلور من خلالها علاقاته بالآخرين ٠٠ وكذلك المجتمع ، هو تعبير مجرد ، للروابط ، والانظمة ، التي تضم ، تجارب الانسان داخل مجتمعه ، وفي هذه الحدود ، تخضع الاشكال المتميزة لتلك الروابط ، والانظمة ، لمقتضيات التعديل ، والتخطيط ، وفقا لما ينشأ خلال عملها من صعوبات ، قد تؤدي الى جرماني أي عضو في المجتمع ، من حقه في تكافؤ الفرص اللازمة لتطوره (والمشاركة في المزايا ، وفي الاعباء التي يتوقف تحققها عايتها ، بالنسباوي) .

على أن التخطيط ، اسيء فهمه ، في أيامنا هذه ، بسبب الفشل الذي أصاب بعض البرامج الاجتماعية ، والتي ثارت حولها الشكوك ، ولم تلق تعاطفا كاملا ، في عالم مهقد ، مليء بالمخاطر ، حيث لا تقتصر ما يقع من الآثار على نتيجة ما نفعله فحسب ، وإنما يتجاوزه الى النتيجة التي تنشأ من عدم فعله ، أيضا ٠٠ وذلك برغم أن التخطيط ، أصبح ضرورة لازمة ، وخاصة ازاء قوى الطغيان ، وما تعانیه الامم الواقعة تحت سلطان الايدولوجيات ، التي تسعى الى تحطيم المجتمعات المفتوحة في العالم الغربي .

أما ما يقال من أن التخطيط ، يسفر دائما عن نتائج غير مترقبة ، وغير متوقعة ، فلا يجب أن يقلل من الحكمة مله ، إذا قارناها بالنتائج التي تترتب على عدم التخطيط .. فضلا عن أن النتائج غير المترقبة ، التي تنشأ عن خططنا وأعمالنا ، فيمكن أن نتخذ منطلقا لخطط أخرى أفضل ، وأدق اعدادا .

فالطب الحديث - مثلا - حين عمل على زيادة متوسط عمر الانسان ، زاد - بدون قصد طبعا - من متاعبه وآلامه .. فهل من قائل يدعى ، بأن في ذلك مساسا بالاخلاق ، وانذا ، من ثم ، لا يجب أن نستمر في التخطيط ، لمكافحة الامراض ؟ .. وصحيح أننا قد لا نحتاج ، أو قد لا نستطيع أن نخطط اكل شيء ، إلا أنه من الاهمية بمكان ، أن نسأل انفسنا دائما ، هذا السؤال الخاص .. ما الذي نخطط له ؟ .. وأين ؟ .. وكيف ؟

وربما كانت الصرخة ، التي أطلقها « ديوى » خلال أزمة الثلاثينيات ، متناديا « بتخطيط الاشياء .. وليس الاشخاص » من الامور البسيطة جدا .. لكنه عاش من العمر ما يكفى لتعزيز ايمانه بالتخطيط ، في الوقت الذي نريد فيه ان حرية الانسان ، ونرقب بعين يقظة ، تتركز المعسكر الاقتصادي في العالم ، وذلك حتى نعرف ما الذي يجب أن نتوقى وقوعه .

هذا ، وقد أرجع « ديوى » الفشل في تحرى المصادر التي نعتمد عليها في قيادة الفكر للتصدي لحل المشاكل الاجتماعية ، الى الفشل في استخدام الاساليب العادية ، والمنطقية في حل مشاكل الصراع الاجتماعي ، وفي اكتشاف ما يجب أن نغيره من النظم ، لكي نوسع من القاعدة التي تتحقق فيها المشاركة في المصالح بين الاطراف المتنازعة ، والتي سيطر المجتمع بدونها ، في حالة ، تذر ببداية حرب مدنيّة .

ولا شك أن « ديوى » حاول أن يبسط المصاعب التي تعرض

حل المشاكل الاجتماعية نو بالتوسع في تطبيق « أساليب الاستشارة والاقناع ، والتفاوض ، والاتصال » فقد تكون المصالح المتعارضة ، أشد وطأة في أثرها من .. المشاركة فيها .. وإلى أن نكتشف الطريق التي هداية الانسان ، للتمسك بالقيم ، وبالواقف ، والتقابل ، والفكر المستنير .. هل يمكن أن يكون الايمان بالعقل ، ايمانا عقلايا ؟ ..

وكان أحسن ما أجاب به « ديوى » على هذا السؤال .. هو أنه رغم أن استخدام الأساليب العلمى - على النحو الذى وصفه به - قد يفشل ، فلن يكون لدينا - مهما حاولنا - أساليب أقرب الى النجاح وقد أنكر « ديوى » انتسابه الى أنصار المدينة الفاضلة - أوتوبيا - كما نفى ما نسب اليه ، من أنه قال بإمكان حل جميع المشاكل .. أو قوله بأن العقل سينتصر في المعركة الدائرة حول أنسب الأساليب ، لحل المنازعات ، أو اننى تجنبنا الخراب والدمار .. وإنما كان كل مطلبه المتواضع أن نركز انتباهنا الى الاخلاق ، وهى التى ما يزال العالم ، يتركها لنا في جبهة مفتوحة .. والتى يتعين علينا أن نحل جميع مشاكلنا الاجتماعية من خلالها ، باعتبار أنها مشاكل اخلاقية ، وتربوية ، .. ويؤكد - «ديوى» - أن الأساليب التى يمكن محاولة تطبيقها ، .. وهى بالتأكيد ، أحسنها .. فهل نحاول تطبيقها أو الاخذ بها ؟

على أن الصعوبة الكبرى - بالنسبة - في هذا الصدد ، كانت مع الافتراض أو التسليم ، يتوافر الفكر المستنير ، وبالتالي توغر الشجاعة الادبية - كما حدث في عصره - فهل يمكن لهذين العاملين أن يحققا أثرهما ، وفعاليتهما ، على أساس من الاقتناع ، وحسن تفهم الامور ؟

وهل يمكن أن يتحقق ذلك ، دون تهوور ، أو تعصب ؟ وأمرهما معروف ومشهور ؟ مهما كانت دوافعهما الاخلاقية ؟ ذلك أن

الشجاعة وحدها ، قد يلتبس بها الخلط في الامور أو الجهل بها ،
الى حد أن البعض ممن يتصفون بها ، لا يكادون أن يروا مواقع
أقدامهم .. وانما الشجاعة - الشجاعة الادبية - هي بما يجب أن
يتحلى بها الشخص المتفهم ، والتي بدونها ، يصبح تلمس الحكمة
وحدها ، كالتعلق بأمل ضائع (أو كاذب) فلن تغنى شيئا عن
ضرورة التحلى ، بحسن الادراك ..

لكن .. ما هو مصدره ؟ وكيف يمكن لنا أن نعممه ؟ وكيف
نوفق في تغليبهِ على سوء الادراك ، والتهور ؟ .. هذه هي الاسئلة ،
التي لم يقدم « ديوى » جوابا واحدا ، على أى سؤال منها .. ثم
اننى لم أستطع أن أعثر على مفكر آخر ، استطاع أن يقدم جوابا
مقنعا عنها ..

المـــوا مـــش

١ - جون ديوى « التجربة والطبيعة » (لاسال ١٩٢٩)

٢ - المرجع السابق

٣ - المرجع السابق

٤ - المرجع السابق

٥ - المرجع السابق

٦ - المرجع السابق

٧ - المرجع السابق

٨ - المرجع السابق

٩ - المرجع السابق

١٠ - خطاب مرسل الى الكاتلب في ١٩٣١/٨/٢١

١١ - جون ديوى المرجع السابق

١٢ - المرجع السابق

١٣ - المرجع السابق

حول رأى (ديوى)

فى التجربة ... والثقافة

بقلم

لويس . أ . مان

أستاذ زائر ، للفلسفة ، بجامعة بابلوز ، وأستاذ باحث بجامعة
الينوى الجنوبية ، فى كاربونداى (منذ ١٩٧٧) والمشرى العام على
المكتب الاستشارى للنشر - مشروع منشورات « ديوى » مؤلف :
« نظرية لصياغة الفكر » وقد تولى قبل ذلك مراكز ، فى كل من
جامعة ديسورى بكولومبيا ، جامعة بريشتون ، جامعة واشنطن ،
بسانت لويس .

تعتبر التجربة ، نقطة لارتكاز في فلسفة « ديوى » ، بما كرس نفسه لها طويلا ، في دأب متواصل لكي يلقي عليها الضوء . وكانت هي محور اهتمامه ، في أعماله الكبرى ، مثل كتابه في الفن « التجربة » و « التجربة ، والعلم » و « التجربة والطبيعة » . كما أن بعض كتاباته الأخيرة ، ومنها مخطوطاته ، التي لم تنشر ، عن « مقدمته الجديدة في التجربة والطبيعة » تدل على اهتمامه المستمر بمفتاح هذه النظرية (وهذه المخطوطات موجودة ضمن المجموعات الخاصة لأوراق « ديوى » ، بمكتبة دوريس ، جامعة الينوى الغربية ، في كاربونديل) .

والتجربة عند « ديوى » - كما هي عند « جيمس » - حقيقة مزدوجة (أو ثنائية) تتضمن موضوع التجربة ، وممارسة التجربة . أي كل من الشيء الذي نجربه ، والطريقة التي نمارس بها تجربته ، فهي - أي التجربة - نابعة « من » الطبيعة ، كما هي كائنة « فيها » . وهي تشكل ، الترتيب الكامل ، سواء بالنسبة لعلاقات الانسان بالطبيعة ، بفهمها الشمولى ، أو الكونى ، أو بالنسبة ، لصور التواصل العملى بينه ، وبينها ، . . . « وهي - على الأقل - شيء واسع وعميق ، وكامل ، وهي التاريخ كله على وجه هذه الارض . . تاريخ . . يشمل الارض ، ويشمل علاقات الانسان (فيزيقيا -) بالطبيعة » (١) .

وهي . . موضوع سباق متبادل ، مع التكيف المتبادل بين النواديس القائمة ، وبيئاتها الفيزيقية ، والاجتماعية . . وهي مادة لمظاهر الفعل ، والمعاناة ، الذين يتزاملان في آن واحد . .

هي - أي التجربة - هذا « الخيط القريد ، الذى يتنواثر ، بالتبادل بين دسائنة الطبيعة للانسان ، وعيها به » (٢) . كما تنطوى على مبادئ الترابط ، والنظام في داخلها ، وتتميز عن خلال أداها التجريبى ، بأنها تصحح نفسها .

وعلى الرغم من أن « ديوى » قد عرض لمدخل تجريبي ، فإن تجريبية ، لم تكن تجريبية كلاسيكية ، لكى نفهم رأيه في التجربة يجب أن نتناولها في إطار وجهة نظر العالم الجديد ، والذي يفرض التغيير ، والاضطراد ، والتجديد ، ويرفض الجمود ، والتوقف .

ومع ذلك فأنى أخشى ألا يكفى مجرد استعراض برنامج «ديوى» و « بنتلى » للعودة بالاصطلاح الى استعمالاته الجاهدة ، دون أن نرجع للتفسيرات الرائدة ، لوجهة النظر السائدة في العالم .

وعلى أية حال ، فإن « ديوى » قد أطلق على هذا الرأي ، « الطبيعية التجريبية » أو التجريبية ، أو الطبيعية ، والانساني . ولكنى أفضي تسميته « بالبنائية » . وقد عرضت لهذا الرأي بتوسع في مكان آخر (٣) ، حيث أوضحت في هذه الدراسة الاخرى ، أننا في نظرية العالم « البنائي » نلتزم السبيل الى وجود متميز ، ليس فقط من خلال التغيير ، وإنما أيضا من خلال دلالات نوعية عامة ، كالتنوع ، والانتقالية ، والاستمرارية ، والتنمطية ، والجمودة ، والانعكاس ، والترايط والتكيف .

ويقتضي التحليل من وجهة النظر هذه ، أن نتابع صور التغيير ، بدلا من أن نازل من الشمولية ، الى عناصر تجريدية .

وفضلا عما ينطوى عليه هذا الرأي - من وجهة نظر « ديوى » في التجربة - من المزايا الكثيرة ، فإنه لا يثير مشكلة الازدواجية ، (عند « لوك » أو عند (ديكارت) بين عالم شخصي داخلي ، وبين عالم موضوعي خارجي .

وعلى الرغم من أن « تجربة ديوى » ، تتناول ، الواقع - من زوايته الانسانية . . . والطبيعية ، - من زوايتها غير المتعلقة بالانسان - فإنهما مع ذلك (أى الواقع والطبيعة) لا ينفصلان ، وإنما يتواصلان باستمرار ، على نحو ما تحدث بها ، « ديوى » في مخطوطه الذى تناول فيه دقائمه الجديدة في (التجربة . . . والطبيعة)

وإشار إلى الصلات الوثيقة ، من جانب ، والاختلاف أو التمايز القائم من جانب آخر ، بين انجازات البشرية ، وبين حالات فشـلها ، ونضالها ، في صدد « الموضوع الاساسي الذي ينطوى في جملته تحت اسم التجربة » و « ما أمكن تحديده من ناحية أخرى ، فهنا عـرف بالجانب غير البشري ، وهو المدلول الذي ينطبق على اسم الطبيعة » باعتبار أن التجربة ، هي المنهج الذي نتقدم به إلى الطبيعة . . والطبيعة . . تنفتح لها . . وتعمقها ، وتثريها ، وتدفع بها إلى غايتها (٤) .

على أن ثمة خلافاً بين تجريبية « ديوى » . . وبين التجريبية التقليدية ، وهي علاقات تدور حول تفسير مفهوم « التجربة » . . ونظراً «لحاجتنا إلى اكتشاف فلسفي» بصدد هذا ، فقد باور «ديوى» هذه الخلافات ، التي نشأت بين تفسيره هو لها ، وبين ما نسميه نحن بوجهة النظر الارثوذكسية ، والتي ساندتها كل من التجريبيين التقليديين ، ومعارضيهـم على السواء (٥) في نقاط خمس هي :

النقطة الاولى : انه بينما تعتبر التجربة في المقام الاول ، - من وجهة النظر الارثوذكسية - مسألة ، معرفة ، فان « ديوى » يراها ، أساساً . . عملية تفاعل بين تاموس الحياة ، وبين بيئتها الطبيعية والاجتماعية ، أى مسألة تتعلق بما لها من الصفات ، وما يقع من التدول بين اللفة واللم ، والاقدام ، والاحجام . . وعلى الرغم من أية تجربة يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة ، أو انداكاسها لها ، فان تلقى المعرفة ، يعتبر دائماً ، جزءاً من علاقة تبادلية ، أكبر ، أساساً .

النقطة الثانية : ان التجربة ، حسب الرأي التقليدى ، مسألة فيزيقية ، ذات طابع شخصي ، أو هي ، بؤرة ، داخل الذات ، تلتقى بها انطباعات ذهنية ، عن العالم الفيزيقي الخارجى ، بينهما ، التجربة ، حسب رأى « ديوى » ، تؤثر وتتأثر موضوعياً ، بالبيئة ، والتي تستجيب لها وتتجاوب معها ، أو تلفظها ، أو تعدلها .

فالتجربة ، هي جزء من العالم الموضوعى الذى يحيط بها ، ويتجاوب معها ، ويدفعها ، وهى بهذا المقياس تعتبر موقفاً واضحاً الدلالة فى اختلافه مع الصورة التى يرسمها التقليديون العالميين جتفصلين ، ودمختلفين ، يحجز بينهما شرح كاونى غائر ٠٠ وقد ردد « ديوى » فى هذا الصدد ، شكواه من أن خصومه ينسبون اليه ، الرأى الذى ينقده هو ، وينسبون أو يتناسبون أن « المعنى الحيوى البارز والمثمر » الذى قصده فى استخدامه لاصطلاح « التجربة » هو البديل عن أى تجريد سيكولوجى .

النقطة الثالثة : ان المعارضين للرأى التقليدى ، شغلوا أنفسهم ، بما كان ، أو بما يكون فى الحاضر ، المكشوف لنا ٠٠ بينما يرى « ديوى » أن الدلالات المباشرة للتجربة ، لا تظهر الا فى علاقتها بالمستقبل ، فليس المهم - طبقاً لرأيه - فيها قدمناه ، أو تقدمه ٠٠ وانما المهم فيما يجب أن نفعله ، لنغير ما تقدمه ، الى ما يحقق لنا غايات أفضل للبشرية ٠٠ لان صياغة تجريبية ، لتجربة ما ، تتطلب هذا النظر الى الامام ، والمبادرة بحماس ، بدلا من استرجاع الماضي .

النقطة الرابعة : وتتعلق بالخلاف بين وجهتى النظر ، حول « التجربة » ٠٠ وهو خلاف مرجعه الى تمسك التقليديين بدعوتهم الخاصة ، الى وضع حاجز بين المعيار الحسى ، وبين حالات معزولة - قليلا أو كثيرا - للوعى ، والاحاسيس ، والانطباعات ، والافكار ٠٠ وهو رأى يأخذه « ديوى » عليهم لانه - أى الرأى - يغفل الصلات والعلاقات ، والاستمرارية لانهم يفرضون ، انها ٠٠ أما ، أجنبية عن التجربة ، وانما لانها مشكوك فى جدواها ، بينما يحبذ « ديوى » - مثل جيمس - هذه العلاقات ، ويصر على أن التجربة ذاتها ، تتضمن عناصر الاتصال ، والتنظيم فى داخلها ، ولذلك ، فانه يدعو الى أن يكون للتجربة ، اطارها ، وموقعها ، وتواصلها ، أو مجالها الخاص بها .

فالتجربة عنده - وكما لاحظ أكثر من مرة - « أداة نشطة للتفقيح ، والتصحيح ، والمواءمة ، وليست مجرد اثبات حالة للوعى »

والانطباعات ، والافكار ، المعزولة (أنظر على سبيل المثال « أسئلة وأجوبة مختصرة عن الحقيقة » وأثر داروين على الفلسفة ١٩٥٧ - ص ٩١) وعلى ذلك ما صرح في كتابه « إعادة بناء الفلسفة » (مذكرات بيبكون ١٩٥٧ ص ٩١) من أن السياق المتناسق في العدل ، والصلة بين الفعل ، والنكوص عنه ، وعدم فصل الاحاسيس ، كل ذلك ، هو ما يعتبر ، « قوام » التجربة .

النقطة الخامسة : والاخيرة . . . وهى أن مؤيدى وجهة النظر الارثوذكسية ، يعارضون في وصف التجربة الفكرية ، بمعنى الاستنتاج ، بينهما يرى « ديوى » أن التجربة ، ملائى بالاستنتاج ، على ذلك ما يتضح لنا من تجميعه للنسبية . . . وذلك فضلا عن الاستنتاج ، ليس مجرد استرجاع للماضي ، ولا هو وضع للتجربة في سياق للتتابع ، موقوف من قبله ، أو بلا حدود ، وانما هو - أى الاستنتاج - جزء جوهري منها فاذا عن لحد ، أن يستخدم الاسانيدا المباشرة للبيئة ليؤثر بصورة غير مباشرة ، بالتغييرات ، التى لن تحدث ، الا بهذه الوسيلة ، لكى يتفادى العداء ، وليضمن أكبر جانب من الاحتمالات المواتية ، ويرسم صورة متخيلة لتنبؤاته للمستقبل ، فانه لا غنى عن الاستنتاج ، لكى يرتاد به طريقه .

ومع ذلك ، فان طبيعة التجربة ، تبدو - من وجهة نظر « ديوى » - أكثر وضوحا ، في التجارب الجمالية ، وفي كتابه عن « الفن كتجربة » نجد تجارب كاملة ، في تفرداها ، وحيويتها ، ووضوحها ، وغزارة هادتها ، وتكاملها ، وفي كل منها ، نستخلص الخاصية النشطة في وضوحها المتميز .

وهذا هو كلام « ديوى » نفسه ، يقول أن « في أية تجربة ، تحول الاشياء والاحداث ، التى تنتمى للعالم - طبيعية كانت أم اجتماعية - من خلال تفاعله مع الاشياء الموجودة خارجه (٦) ، نشأة تواصل غريزى ، بين الذات البشرية ، وبين العالم خلال تبادل الشد (٢٢ - فلسفة)

والجذب « هذا إلى أن « جميع صور التمايز التي تظهرها التحليلات من خلال العوامل النفسية ولوجية ، ليست سوى صور لاختلاف التعادل المتبادل والمستمر بين الذات البشرية ، وبين البيئة »

وقد ظل « ديوى » يردد في آخر حياته حتى عام (١٩٥١) ، انه لم يشعر بحاجة ، الى العدول عن أى شيء قاله عن « التجربة » منذ أول نص كتب في كتابه « التجربة والطبيعة » بل انه قرن تصريحه هذا ، بتصريح قال فيه : « لو قدر للكتاب الذى نشر لى تحت عنوان « التجربة والطبيعة » أن أكتبه هذه الايام ، لتوجته بعنوان « الثقافة والتجربة » . ولعلنا معالجة الموضوع الرئيسى الخاص فيه « (أخذ هذا التصريح ، وغيره من الاشارات التى وردت في هذا البحث من مجموعة أعمال « جون ديوى » الخاصة ، مكتبة موريس ، جامعة الينوى الجنوبية ، كاربوندال) .

وعلى الرغم من « ديوى » ظل يصير - نظريا - على تبريره استخدام الاول لمصطلح « التجربة » و « الخبرة » . فقد بدا له ثمة أسس ايجابية ، وسلبية ، كانت تقتضيه أن يفسيرهما الى « الثقافة » .

وقد أشار في صدد ذلك التبرير : الى نقاط أربع : يدافع بها عن استخدامه للاصطلاح الاول . وهى :

أولها : انه استخدم الاصطلاح ، في مواجهة الازدواجية . بين الشخصى ، والموضوعى . وبين العقل ، والعالم . وبين النفسية ولوجية ، والفيزيائية ، والتى كانت تسعى الى احتواء مناهج الفلسفة الحديثة ، ومذاهبها « فهناك الكثير مما يجب أن يقال في جانب استخدام كلمتى « التجربة » و « الخبرة » التجريبية (تميزا لها عن التجريبى) لتحديد الموضوع الاساسى الوحيد ، الذى روعى في الشيء الذى تجرى تجربته ، أن يكون بأسلوب منهجى ، مثله مثل الوسائل التى تطبق بها التجربة » .

وإنابتها : أن الدعوة إلى « التجربة » بدت له ، دعوة منهجية
و « أنها تحتاج إلى كثير من البذل ، لكي نجلب الفلسفة ، مغبرة
المتجريد الجاف ، ولكي نطل في ساحتها الحيوية العلمية » .

وثالثتها : أن هذه المبررات ، تتعلق بالفلسفة ودورها الفاعل ،
بالمعنى الذى يقتضى التوضيح الكامل لترتيب وقائع التجربة .
فطالما أن تفهم موضوعها الاساسي ، هو الذى يميز الفلسفة عن
غيرها من المماريات الفكرية ، والمتعلقة بالمعرفة فإن « ثمة تعبيراً
لغويها ، نحتاج اليه ، لكي يوضح على التحديد ، هذه الخاصية » .
و « التجربة » بمعناها الخاص بها ، هي الطريق الموحد الذى
نلتقى فيه بهذه الحاجة .

على أن هناك شيئاً واضح الاختلاف ، وهو أن الطبيعة ،
حينما نلتظر اليها ، أو نعاملها كمادة للتجربة البشرية ، أو من
أجلها ، فإنها تبدو « لكي تستجيب إلى المطلب التاريخي في
الفلسفة ويأنها ترتبط ، بما يكون مفهومها في غايته ، غزيراً ،
وزائراً في مصدوره » .

ورابعتها : أن اللجوء إلى التجربة ، كان مطلباً ، دعا اليه
« الاحتجاج ضد محاولات الفلسفات السابقة ، إهمال الحياة
البشرية ، والخط من قدراتها ، وبالتركيز على ما يكون مفهومها
وأساسياً فيما يعتبر أبدياً ، وشهولياً ، وما فوق الزمن ، وغير قابل
للتغيير ، وما فوق التغيير » .

وكان « ديوى » مقتنفاً بأن الاساس ، والتبرير المنطقي ،
وكذلك القاعدة ، العملية ، والواقعية ، التى تنطلق منها أحدث
الحركات الواعية ، المتجددة ، في الفلسفة الحديثة ، يجب أن تقوم
على أساس « الاعتراف المنهجي بالعمل الفلسفى ، بحكم ما يمدنا
به من الرؤية الواضحة ، التى نراقب من خلالها ، وعالمنا الطبيعى
الذى نندمى اليه » .

وفيدا وضح من التقاط الاربع المذكور ، يتبين أن « ديوى »
لم يغير رأيه ... فما هى اذن الاسباب التى دعتة الى التخلي عن
« التجربة ووالتجريبى » ؟

هناك سبب أول ، يرجع الى اعتبارات سلبية . وذلك ان
السياق التاريخى للاحداث ، سواء من خلال تطوير الفلسفة ، أو من
خارجة ، شكل اعتراضا فعلا وقويا ، ضد تفسير الكلمات بمعانيها
التي تعنيها ، فعلا . وانما تسمى الاشياء بأسمائها فقط .
فيما يعرض لها للتجربة ، مع ارتباطها التام ، بالطرق التي
تمارس بها ، والتي تنبعث من ذات بناء الشيء المراد تجربته ،
ومن تكوينه . وقد أصبحت التجربة ، على مدى التاريخ ، تتطابق
بصورة خالصة ، مع ممارستها ، بالمفهوم السيكلوجى ، كما ان
لفظ « سيكلوجى » أصبح يعنى . الفرد خالصا مخلصا . أو
أصبح يفهم « بالغريزة » بما يتمثل فيه من « الخاصية العقلية »
والنفسية . والشخصية ، بالقياس . الى الموضوعية ،
وباختصار . فان السياق التاريخى ، قد انتهى الى ما أسماه
« ديوى » . « بالحاجة الى كشف فلسفى » .

وقد ظل « ديوى » طيلة سنوات حياته ، يفتد بحججه ، وجهة
النظر الارثوذكسية . ومع ذلك لم يظفر ، بتقويم التجربة على
هذا النحو ، بأى اهتمام من جانب الرأى العالمى حول الطبيعية
التجريبية . أو الفلسفة البنائية .

ورغم هذا ، فقد حدث ان جد جديد في الموقف ، فيها بشأ
من الاسس الاجابية ، التغيير المقترح « للتجربة » . الى
« الثقافة » بنفس الدرجة ، وبنفيس العمق الذى تطورت اليه
التجربة ، وما تحقق لها من الفعلية .

وهكذا خلاص « ديوى » الى القول بأن « مادة الواقع التاريخى »
هى المعنى الوحيد الذى يمكن أن تفهم به « التجربة » التجريبية .

الاطار الرئيسى للأشياء التى تجربها بطرق متنوعة ، إلى مالا نهاية ، وذلك بأن نطابق بين أهميتها ، أو مغزاها ، وبين أهمية أو مغزى ، مجموعة الاعتبارات ، التى ينطبق عليها الآن اسم « الثقافة » ، بمفهومها الـ « انثروبولوجى » (وليس بالمعنى الذى يدعيه جاتيو أرذولد) ، فهى كاسم .. تتضمن مجموعة المضامين الجوهرية ، التى .. أفرغتها التجربة ، (أى التى استخلصناها منها) .

وفضلا عما تقدم ، فإن الثقافة ، هى التى تطلق على مجموعة من الاعتبارات التى تتميز بأكبر مغزى - أو مضامين - فكرى خالص ، فى عالم الفلسفة ، وله « والتى تتضمن الوقائع المادية ، والنكولوجية ، والمعتقدات ، والتجارب العملية ، والمواقف الأخلاقية ، والأعمال العملية ، والمادى ، والمثالى فى علاقتهما المتبادلة كل منهما بالآخر .

هذا إلى أن الثقافة « تحدد » أيضا فى علاقاتها المتبادلة ، كل بالآخرى ، هذا التنوع الشاسع ، للأمور الانسانية ، والمصالح ، والاهتمامات ، والقيم ، وحين توزع بين المجالات النوعية المختلفة ، يتخصص كل مجال بنوعه ، دينيا ، أو أخلاقيا ، أو فنيا ، أو سياسيا ، أو اقتصاديا الخ الخ .. وهذا كون اللجوء إلى بعضها بعضها إلى بعض ، فى وحدة بشرية وإنسانية ، بمثابة خدمة .. لو استطاعت الفلسفة أن تقوم بدورها الطموح فيها ، بالدرجة التى يتفهمها الناس ، فسيكون لذلك أعظم الأثر لها ولتنطورها . وباختصار فإن مهمة الثقافة ، أن تحقق ما كان « ديوى » يأمل أن تحققه التجربة فى البداية . وهذه الفكرة موحية جدا ، لو أمكن الاصطلاح الجديد ، أن يصلح من هذه الوظيفة ، بطريقة أفضل ، مما لو بقى الاصطلاح الاول . كما أن الاصطلاح القديم ينحسر بالافراد ، ويتقوقع بهم فى داخل الاطار البيولوجى .

وربما - بالاضافة الى ما تقدم - يكون لاستبدال لفظ « الثقافة » بلفظ « التجربة » ما يمكن بعض القراء من فهم تفسير « ديوى » للتجربة بصورة أفضل ، ومن ثم يكونون ، أكثر تقبلا لها ، وأن كان يبدو لى أن ثمة تغييرا جذريا ، مع هذه النظرة ولذلك ، فليست أعتقد أن الاصطلاح الجديد سيغير من موقف هؤلاء الذين انتقدوا ، الاصطلاح القديم ، بشدة .

وعلى ذلك .. أرى أن أى دفاع أو نقد أساسى لتقييمه للتجربة ، سيظل فى حاجة الى أن يعرض للاختبار ، من هذه الناحية ، بالنسبة للحقائق الكاشفة ، ولمضمون فلسفته ، وعندئذ ستعود حالتها ، لا الى الاستعمال الاصطلاحى ، وإنما تعود الى السؤال عن .. كيف نجد انعكاس هذه الحقائق ، فى مرآة رأى العالمى ؟ .. وعندما أجد هذا الرأى ، بذلك الوضوح ، فإنه يبدو لى أننا سنظل فى أشد الحاجة الى تقويمه للتجربة .

الهوامش

- ١ - جون ديوى - التجربة والطبيعة (لاسال - ١٩٢٩/٣) .
- ٢ - المرجع السابق .
- ٣ - وعلى سبيل المثال في النظرية البنائية ، والنظرية التصورية (جامعة كاليفورنيا - منشورات الفلسفة ٢٢ - عن « فلسفة ديوى » والمنهج الفلسفى » في ، جوتن بويدستون - طبعة دليل اعمال جون ديوى (١٩٧٠) والنظرية البنائية ، وثورة التطور الكونى ، في روبين جوستكى وأرفين لازلو - والتطور والثورة (نيويورك ١٩٧٠) لندن ، باريس (١٩٧١) .
- ٤ - ديوى المرجع السابق .
- ٥ - ديوى - العقل الخلاق - مقالات في الموقف البرجماتى (نيويورك ١٩١٧) .
- ٦ - ديوى - الفن كتجربة (نيويورك - كتب كابرىكون ١٩٣٤)
- ٧ - المرجع السابق .

(دیوی) ... والدين

بقلم

جود . ب . دوری

عديد مدرسة الفلسفة بالجامعة الكاثوليكية بواشنطن
يوناشر مجلة « الميتافيزيقا » ومؤلف كتاب « الطبيعة الامريكية
الحديثة » ومؤلف بالاشتراك مع ل . دوير وآخرين ، كتاب
« مداخل الاخلاق » .

ربما يكون من السذاجة ، أن نتصدى لكل ما تناولته كتابات «ديوى» الكاملة في فلسفة الدين ، ولو أنه لم يكرس - على الأقل - بعض الاهتمام لكثير من الموضوعات الدينية الرئيسية ، التي تصدى لها غيره من الفلاسفة ، فلم يتعرض بالتفصيل ، لبعض الآراء ، التي تنصوى عادة تحت الفكر الفلسفى الدينى ، مثل الرموز الدينية ، والوحي ، واللغة الدينية ، والمناطق الدينى ، واسم الله ، والغيب ..

ولا شك أن ذلك يرجع إلى أسباب ، بعضها يرجع إلى الصعوبات التى تعوق الفيلسوف عندما يتعرض للحديث عن الدين ، وإن كان أهمها ، بالنسبة للصمت الذى جنح اليه « ديوى » في هذا الصدد ، يرجع إلى فلسفته الميتافيزيقية ، والفروض التى وضعها في فلسفة المعرفة السلوكية .

فاذا كنت أتناول بحديثى في هذا البحث ، فيلسوفاً سبق عصره ، مثل « ديوى » فذلك إنما يرجع إلى أنه يعتبر واحداً من هؤلاء الفلاسفة الذين يتميزون عن غيرهم ، بما يتميز به المفكر ، الذى يسبق عصره ، عن غيره من شباب المحدثين ، وذلك هو الفرق بين رجل وآخر .. والذى يعبر في الوقت نفسه عن الفارق بين مدرستين من مدارس التفكير ، هما المثالية ، التى آمن بها في سنواته الأولى من حياته .. والمادية الطبيعية ، التى آمن بها في سنواته الأخيرة .

وعلى أى نحو من الانحاء ، فقد كانت حياة «ديوى» العقلية والبيوجرافية ، علامة على عصره ، تعكس صورة لعالم التخصص - الأكاديمى - ولمحة من الايمان بالمسيحية اصيلة ، والتى سادت في الربع الاخير من القرن التاسع عشر ، مروراً بالمدارس المنهجية ، خلال الربع الاول من القرن العشرين .

ولقد كان « ديوى » في سنواته الأولى ، فيلسوفاً طبيعياً والذى

خلص منذ الى أنه ليس ثمة دليل على عالم مفارق ، وأن الطبيعة ،
تتصف بالمعقولة ، وأن المنهج الوحيد المعتمد في اكتساب
المعرفة ، هو ذلك الذى يركز بصفة عامة ، على المنهج «العلمى»
.. ولذلك كان مفتاح تحقيقه المبكر ، هو اقتناعه بأن الدين خطأ
الطريق الى مطلبه في المعرفة .

وبينما لم يتخذ « ديوى » من ايمان ، واجهة للقيم .. التى
تعتبر عن مطالب المعرفة ، الا أنه استطاع أن يفعل شيئين :

- أن بقدر الايمان ، بمفهوم أثره الاجتماعى .
- وأن يحلله ، لكى يخلصه من اشكاله الخاطئة ، ويكشف
عن بواعث الدين ، في خصائصه ، النقية ، المبرأة من الشوائب ..
هذه الخصائص التى تتماثل في شعور طبيعى ، لشيء طبيعى .
- وقد نجح « ديوى » الى حد ما ، في تحقيق الامرين ..

ولذلك كان مدخله النهائى الى الدين ، قائما ، لا على أساس
مدحولة فهمه ، كفيلسوف ، بقدر ما كان ذلك على أساس ،
تحليله ، كناقذ ، وكمصلح ، حيث يعتبر من أهم أعماله في هذا
الصدد كتابه الذى أصدره عن « الايمان المشترك » .. والذى
يعتبر - أو يجب أن يعتبر - نقدا للدين على أساس أن مأخذة التى
النقد ، كان أساسا - بل هو فعلا - من انطلق اجتماعى .. ولا يمتنى
ذلك ، أننا نذكر ، ما سبق أن قلناه من أن موقف « ديوى » من
الدين ، كانت له جذور ميترافيزيقية ، حتى أن غلوه في المذهب
الطبرى ، بلغ الى حد التصريح بأنه ليس ثمة دليل على وجود
الله .. كما أن فلسفته الاجتماعية ، والانثروبولوجية (أصل
الانسان) حدت به الى أن يفسر الدين من خلال الكشف عن
أساسه الطبعى النقى ، وتقويمه له ، وهجره على بعض
الاعساط الكنسية الاجتماعية .

على أن « ديوى » لم يكن دائماً ، من أنصار « المذهب الطبيعي » . . ولذلك ترى أنه من المفيد ، أن نبدأ من البداية .

ذاك أن المصادر التى رجع اليها « ديوى » فى آرائه التى حددها عن الدين ، ترجع - بدورها - الى بداية حياته الاسرية ، وحرص أسرته على « الالتزام بمعرفة الله » . . ثم الى انتمائه لرابطة الطلبة المسيحيين ، بجامعة ميتشيغان سنة ١٨٨٤ ، وإلى محاضرات « تيررى » التى القيت فى « يال » . . ونشرت بعد ذلك ، بحوالى خمسين عاماً تحت عنوان « الايمان المشترك » .

فى فترة حياته الاولى ، وكمعلم شاب للفلسفة ، وواعظ بالكلية ، لدى رابطة الطلبة المسيحيين ، اتيح له اللقاء عدد من المحاضرات (أقرب الى المواعظ منها الى المحاضرات) كان يفرضه بالقاءها ، وقوفه أمام المنصة ، كفتى يهلاؤه الحماس للمسيحية الارثوذكسية .

ولقد كان الايمان ، يبدو ، فى أول الامر . . التزاماً ، لان الدين لم يكن يفهم على أنه أداء دين الله ، بقدر ما كان محلاً لمناقشات جدلية ، حول الطريقة التى ننظر بها الى الاشياء أو الى أى برنامج عملى .

ويصرح « ديوى » عن أول مصدر من المصادر التى ذكرها ، بقوله « أن الكتب المقدسة واحدة ، فى معالجتها ، لاسباب الشك ، فإذا كان ثمة التزام بأن نعترف الله ، فان فشلنا فى الوفاء بهذا الالتزام ، لا يعتبر خطأ فكرياً فحسب ، وانما يعتبر كذلك كفراً ، من الناحية الاخلاقية لان الايمان ليس امتيازاً ، وانما هو واجب ، فمن ليس مؤمناً ، يعتبر كافراً (أو مذنباً) » (١) ويستتطرد « ديوى » قائلاً :

« كل المعرفة واحدة . . كلها عن الله . . واذا كان ثمة مجموعة من الاشياء ينظر اليها لذاتها . . خارج علاقتها بالله . .

ومخلوقاته ، فإنها لا تغتبر من المعرفة في شيء . . . كما أن عالم الطبيعة كله . . . والتاريخ . . . لا غناء فيه ، إلا بقدر ما يدخل في نطاق العلاقة بطبيعة الإنسان ونشاطاته ، كما أن العلم والفلسفة ، لا غناء لاني منهما ، إذا لم يطوع بصفة قطعية ، للواقع في علاقته الرائدة ، بالنشاط الحيوي للإنسان ، والغاية من كفاحه ، أن يردّها جميعاً إلى الله . . . الذي له الإرادة . . . وله العلم . . . وحده » (٢) .

والمعرفة ، ليست فقط . . . واحدة . . . بل وتلقى المعرفة . . . والإرادة . . . كذلك ، من حيث ارتباطهما الوثيق بها ، لأن المعرفة لا تؤصل أنفسهما ، وتصله عن إرادتنا ، ورغباتنا . . . وليس ثمة معرفة لأي شيء ، ما لم تكن لنا به حاجة ، أو مصلحة حيوية . . . لأننا لا نعرف . . . إلا ما نحتاج إلى . . . أو ما يجب علينا - معرفته . . . ولأنها - أي المعرفة - ليست مجرد شيء في الفكر ، لا نون له ، وإنها هي - أساساً - شيء أخلاقي ، حيث ، « يجب علينا أن نسمع إليه . . . فإن إرادتنا ورغباتنا ، إذا كانت لله ، فسنجد الله في كل معرفة به » (٣) . . . فمالم يكن مسألكنا على هذا النحو ، فإن المعارف الإنسانية ، مهما بلغت لن توصلنا إلى الله ، بعد أن صرنا على أنفسنا من البداية .

وفي عام ١٨٩٢ ، وكان « ديوي » ما يزال يتلمس سبيله إلى التفسير المنهجي ، للدين ، وتنقيته نراه في محاضرة ألقاها بجامعة ميتشيغان بعنوان « المسيحية والديمقراطية » يعتقد مقارنة ، يميز فيها بين « العبادات ، والشعائر » من جانب . . . وبين الوحي ، باعتباره أنه ، يكشف لنا بصورة مضطربة ، حقيقة الحياة من جانب آخر (٤) .

فلو نظرنا إلى الدين من خارجه - خارج الدين - لوجدنا أنه . . . عبادة من جهة ، وعبادة كمقائدي من جهة أخرى . . . إلا أن ذلك هو الظاهر فقط . . .

أما لو تعمقنا بحث الدين ، وتطوره ، لتحطم أمامنا هذا الظاهر ٠٠ ولاستبان لنا أن كل دين ، إنما يضرب بجذوره في الحياة الاجتماعية ، والفكرية لاي مجتمع ، أو جنس ، وأن كل دين ، هو تعبير عن عادات ، ومواقف عقلية ، لاي شعب ، وشعائره وعباداته ، والتي تتبلور جميعها ، في الاعتراف ، بالالوهية ، بوصفها ، وبما يعنيه ذلك من مغزى في صدد العلاقات التي تزخر بها هذه الحياة ٠

وفي عام ١٨٩٤ ، تكرر نفس الشيء (حيث كانت لغة الفلسفة ماتزال مطبوعة ، بطابع « هيجل » ٠٠ وإن ظلت محتفظة - بغير خطأ - بصياغتها المنهجية للمدارس الفلسفية القائمة ، وقتذاك) حين دعى « ديوي » الى إلقاء محاضرة بعنوان « التجديد » قال فيها ، انه على الكنيسة ، إزاء التطورات التي أحدثها العلم الحديث « أن تعيد صياغة عقائدها عن الوحي والنبوة » وأنه في حالة كهذه ، يكون من المهم للفرد أن « يعيد من خلال حياته الدينية ، صياغة أفكاره ، عن ماهية الحقيقة الروحية ، ومدى سلطانها عليه ، بعد أن أظهرنا العلم على الواقع - وما يزال يدخر المزيد منه - فيما اكتشفه من حقائق واقعية ، تجسدها تجارب البشرية ، التي ما تزال في حاجة الى أن نوليها المزيد من رعايتها » (٥) ٠

وفي عام ١٩٠٨ ، كان التطور في فلسفة « ديوي » قد بلغ اكتماله ، حين كتب في مقال له عن « الدين في مدارسنا » حدد فيه خصائص الدين ، باعتبار أنه سر خاص ، غير معلن ، تابع من الذات ، لا يطلع عليه أحد بصرفة عامة ، حتى وإن كان معلنًا في صورته الرسمية ، لكنه لا يتطلب التبليغ عنه ، أو الأشهاد عليه بالطرق العادية « (٦) ، ذلك أن ثمة « شيئًا من المواجهة مع النفس ، عند الحديث عن التعليم في الدين ، بنفس المعنى الذي

نتحدث به عن التعليم في مواد الأساسية ، التي أخذ منهج البحث الحر ، طريقه إليها « (٧) ، فعلى قدر الاستزادة من المعرفة التي يكشف عنها العلم ، والتعمق فيها ، تتراجع الاسس التقليدية ، المدين :

فالمعارف المتزايدة عن الطبيعة ، هي التي جعلت منها طبيعة خارقة فوق طاقة التصور ، أو على الأقل ، صعوبة التصديق . . . ونحن نقيس ، التغيير من نقطة الاساس لهذه الصور الخارقة ، ثم نقول عنها ، انها منافية للدين . . . وربما لو انطلقنا في مقاييسنا ، من نقطة أساس طبيعية ، لتبين لنا أنه - أى التغيير - يتواءم مع المعانى الضمنية ، الذى يقتضيه الاستمرار الحتمى ، لما يجب أن تنخرط فيه علاقة الانسان بالطبيعة في مصير واحد ، ولكان لذلك أثره في تعاضد شأن الدين « (٨) .

وبينما كان على « ديوى » ، أن يهاجم « ما فوق الطبيعة » في عدد من أهم أعماله ، التي نشرت في وقت لاحق ، لمقاله عن « الدين في مدارسنا » (مقالات في المنطق التجريبي سنة ١٩١٦) ، الطبيعة البشرية ١٩٢٢ - في طلب الوثوق ١٩٢٩ ، فإنه في محاضرات « تيررى » التي ألقيت في « يال » سنة ١٩٣٤ ، اطلق تصريحه الشهير ، الذى سبق به عصره عن رأيه في الدين . . . وكان « ديوى » قد بلغ في ذلك الوقت الرابعة والسبعين من عمره ، عندهما ألقى هذه المحاضرات ، ومع ذلك فقد كان عاينه أن يكتب عن الدين مرة أخرى ، في عدد من الأماكن قبل وفاته ، وقد ظلت هذه ، أعماله النهائية عن هذا الموضوع . . . أما فيما يتعلق بمحاضرات « تيررى » ، فقد جاء تصريحه متأخرا ، فيما ذهب فيه الى القول بأنه إنما كان يقصد به أساسا مخاطبة هؤلاء الذين تركوا « ما فوق الطبيعة » (أو ربما وراء الطبيعة) .

هذا ، وكان « ديوى » قد افتح كتابه الصغير عن « ايمان مشترك » (٩) بملاحظة ، قال فيها ، ان الناس ، على مدى التاريخ ، قد انقسموا حول مسألة الدين ، وان انقسامهم الى معسكرين ، يرجع في رأيه ، الى « ما فوق الطبيعة » (١٠) وذلك ان رجال الدين ، يصرون على أن أية عقيدة ، لا يمكن أن تتركز على أساس دينى ، ما لم تكن لها علاقة « بما فوق الطبيعة » .

ومع ذلك فان مراتب المؤمنين ، تختلف باختلاف مواقفهم ، من بعضهم البعض ، فمنهم من يرى أن الكنائس اليونانية ، والرومانية ، بهناهجها الكهنوتية المقدسة ، هى الطريق الوحيد ، والمؤكد ، كمدخل الى ما فوق الطبيعة .

ومنهم المؤمنون المعتدلون . . ومنهم البروتستانت ، ودعواتهم البراقة . . ويرون أن الكتاب المقدس ، الضمير ، هما الطريقان الوحيدان الى الدين الحقيقى .

أما الذين يحارصون الدين ، فيعتقدون بأن تقدم الدراسات الانثروبولوجية ، والسيكولوجية ، قد كشفت عن جميع المصادر البشرية التى تتصل ، عادة بما فوق الطبيعة .

وأخيرا ، يأتى المتطرفون ، في ذيل القائمة ، وهم يعتقدون ، أنه باستبعاد ما فوق الطبيعة ، فان ذلك لا يعنى ، استبعاد الدين فحسب ، بل وكذلك استبعاد كل شيء يتعلق بالطبيعة الدينية . . وفي ضوء هذا التقويم الذى وضعه « ديوى » للموقف بهذه الطريقة ، أشار الى أن اهتماماته ، ستنصب على فحص الاسباب الجذرية لانقسام الناس ، تبعا لما يتركه الدين من الاثر فيهم ، ولذلك اقترح ، أن يتناول الفحص ، الموقف من أساسه ، وأن يستظهر النتائج في ضوء ما يكون لها من القيمة ، ويقترح لتنفيذ ذلك أيضا . . فكرة أخرى عن طبيعة التجربة في صورتها الدينية . . وهى فكرة تفصلها عما فوق الطبيعة ، مع الاضافات التى أدخلناها عليها (١١ على التجربة) .

فاذا ما تجاوزنا هذه المرحلة ، فان ذلك سيـمـكـنـنا - في رأيه -
من استتـصـاف التجربة البشرية الدينية ، في أصـالـتـها ، لتـنـطـلـق
ثمرة خاصة لحسابها الخاص وحدها .

وفي سبيل هذه الغاية ، قدم « ديوى » في الفصول الثلاثة
الاولى من كتابه « ايمان مشترك » مقارنة ميز فيها بين اسم
« الدين » وبين صفته « الدينية » أو « الدينى » (١١) وقد قصد
« ديوى » بهذا التمييز ، أن يقدم أداة تفسيرية ، يستخلص بها
الصفات الصحيحة في التجربة (وما يوصف بأنه دينى) من العناصر
لغة ، التى تكتنف مثل هذه التجارب ، على النحو الذى وضحتاه
من قبل ، وفي نطاق الاديان التاريخية المختلفة (١٢) . وهنا
يبدو - في تقدير « ديوى » - صواب ما حدده في التجربة الدينية
اجمالاً . وان كان من الممكن أن يتم ذلك على حدة ، بغض النظر
عن اختلاف أو تنوع الاديان التاريخية التى كان لها دورها الفعال
في مثل هذه التجارب (١٣) .

فلو أمكن لنا أن نسلط الضوء ، على هذه التجارب المستتصفاة ،
لتوقف الناس عن التفكير في أنهم بحاجة الى الاديان . . . لقطف
هذه الثمار .

ومع أن « ديوى » لا ينكر ما للدين من الاثر النافع ، الا أنه
يذكر أن يكون هذا الاثر قاصراً على الدين وحده . . . خاصة وأنه
بينما تتجه الاديان بدعواتها ، الى تغيير ، أو ضاع معينة . . . اذا
بنا نجد المؤسسات الدينية تتمسك ببقاء هذه الأوضاع ، ثم تعود
لتنسبها هي ذاتها الى الدين ، بل وتتحول بالايمان بمفهومه
الاخلاقى ، الى تعصب ، ايمان غيبى . . . وشـكـتـان بين الاثنتين ،
فالاول يبذل على الاقتناع بأن ثمة غاية أعلى يجب أن تحكم
سلوكنا في الحياة . . . أما الثانى - على العكس (أى الايمان الغيبى) -

فينسب الوجود كله الى ذلك الايمان ، ويجعل منه ، الحقيقة التي يجب أن يسلم بها العقل .

أما الغاية التي يستهدفها الايمان الاخلاقي ، فتتناول مطابا عادلا يعلو على رغباتنا ، وأهدافنا ، ويتميز بصفته العلمية . لا العقلية ، كما يتميز بالوضوح ، ويستمد دلالاته الحقيقة على أساس التسليم الحر به ، كفكر مثالي ، لا كواقع قائم فقط .

لكن الايمان ، تتناول بمناهجها هذا الموقف المثالي الاخلاقي ، فتصبغه بالصبغة الشخصية ، الواقعية ، ثم تحول هذه « المثل » الى واقع نهائي ، تعادل على ترسيخه في قلوب الناس في العالم . وليس أيسر من أن يفعل الذين ، ذلك ، مستغلا رغبات الناس ، بما لها من قوة التأثير في معتقداتهم الفكرية ، وميلهم الى تصديق رغائبهم التي يتحمسون لها ، بمعنى أنهم يرون أن الايمان يفكر (أو عقيدة) صيغ في قالب من الواقع الذي يحسونه ، أيسر لديهم من أن يصوغوه هم في هذا القالب بأنفسهم (١٤) .

ذلك أن « ديهوى » كان يرى أن الدين الحق ، هو الذى يرتكز أساسا على المثل ، بدلا من تلك الطقوس التى تفرض علينا قسرا ، لأن « المثل » تنجبه بنا الى أفضل ما يمكن ، أن نحاول بلوغه من الايمان ، بل وبدلا من التسليم به كواقع مفروض ، فضلا عما قد يجعله من دلالة للنشاط في التعامل مع الطبيعة ، لأنها - أى المثل - تتواءم معها ، ولا تقيم أية حواجز بيننا وبينها « فالايمان بأن الحقيقة ، تتكشف باستمرار ، أمام محاولات الانسان مباشرة ، يعتبر من الناحية العملية ذا صفة دينية ، أكبر من الايمان بالوحى كاملا » (١٥) ولذلك فإن الطبيعة ، ثم التجربة البشرية من خلالها تشكلان كليتهما ، مصدرا « للمثل » موضوعا لها في الحياة ، كما أن أى نشاط تقوم به من أجل غاية دنى ، ينطوى في ذات الوقت على استجابة لفكر دينى .

أما الموقف الذى ، لا يعتبر من الدين في شيء ، فذلك الذى يستهدف به الانسان ، عزل نفسه عن الطبيعة ، وعن أقرانه من البشر .

ولا شك أن نظرتنا الى أى عمل دينى ، على هذه الصورة ، يجنبنا أى تعارض بين الدين ، وبين العلم الحديث .

وليس من غير المفيد أن نشير الى أن مدخل « ديوى » في هذا الصدد ، عن مدخل « جيمس » الذى كان يريد أن يتحقق ، بشكل ما ، من صحة الايمان ، وفهمه في ضوء ما يقع من نتائج تؤثر في حياة المؤمن ، بينما كان « ديوى » أكثر حرصا في تساؤله حول استخدام « جيمس » للمنهج البراجماتى في الكشف عن قيمة نتائج بعض المضامين الدينية المحددة فعلا ، أم انه قصده باستخدامه منهجه البراجماتى ، أن ينفذها ، ويعد لها ، ثم يضع لها دعوى محددة ، آخر الامر (١٦) .

وقد عبس « ديوى » عن خشية من أن يفهم البعض ، البراجماتية ، بالمعنى الاول ، فيحاول - هذا البعض - أن ينجب قيم الوجود ، الى هذه المضامين المحددة ، والتي تتعارض مع حقائق العلم ، ذلك انه اذا كان للبراجماتية ، أى دور مفيد للدين ، فهي انها أحلت محل قاعدة الايمان بما فوق الطبيعة ، التي كانت سائدة في العقيدة الدينية التقليدية ، ايمانا آخر بدلا منه يقوم على أساس ما تكشف عنه التجربة العادية من احتمالات في هذا المجال .

فالايمان بالمفعل ، الذى نكرسه العمل على اكتشاف الحقيقة . . . والايمان بالعلم ، وبقية الفرد ، وبكرامته ، يفتح الطريق الى تحقيق التكامل بين الدين والاخلاق ، بحيث يصبح كل منهما جزءا من الآخر ، مكملا له ، في حياتنا اليومية . . . نأخذ من الطبيعة ، ونعطيها ، ونجدها .

وضع ذلك ، لم يسلم « ديوى » تماما ، من نقد خصومه ، حتى أن « جون هيرمان راندال » المؤرخ الفلسفى ، ومن المتعاطفين مع « ديوى » في كثير من المواضع ، يتهمه بالاقليدية الدينية ، فيقول عنه « أنه يحرص على وظيفة الدين : عموما ، بل أنه أقام من نفسه مدافعا متحدثا عن مفاهيم العقل الأمريكى البروتستانتى المسيحي النحر (الليبرالى) في جيلنا » (١٧) ثم أضاف قائلا :

« ان تحرير الوضع الدينى ، من الطقوس الشكلية ، في أى دين ، أمر يدعو الى الشك كمحاولة تحرير الفن من الشكل الذى يتجسده في أى عمل فنى . فرجل الدين الذى لم يذهب الى مؤسسة دينية (الكنيسة مثلا) كالموسيقى الذى لم يلمس بيديه أية آلة موسيقية . أو يستمع الى الكونشرتو » (١٨) .

وفي مقال آخر ، يجرى « راندال » مقارنة بين أسلوب « ديوى » في معالجته للفن ، وأساليب معالجته للدين :

« وفي الفن ، يعلم « ديوى » أن مناهج النقد في التراث ، محدودة ، ومن جانب واحد ، ومشوشة . ويرى أن الفن هو المدخل الى تقدير الثقافات الاخرى حيث تتسم رؤيته هنا بالسمة الكاثوليكية ، والتمييز العنصرى . أما في الدين فهو يدعو الى نبذ الماضي من أجل حاضر أفضل ، وهو يبدو في حماسه هنا ، واقعيًا . بروتستانتى النزعة » .

واذا كان الفن ، أداة امتاع ، بقدر ما يبلغ من درجة الاجادة . فليس الدين كذلك ، وانما للدين وظيفة أخرى ، لتخليص العقل البشرى من الترهات التاريخية من أجل مصير أفضل » (١٩) .

وواضح أن « راندال » نظر الى « ديوى » من خلال رؤيته الخاصة ، في تفسيره الرومانيكى ، للدين ، حيث يبدو هنا - أى

راندال - أنه في التحيزه للجانب الكلاسيكي ، مع سكلييرماشر ،
 وريتسكل يمكنه أن ينظر الى قيمة الدين من وجهة نظر الفلسفة
 الاخلاقية ، والجمالية ، بل ويمكنه أن يدعو فكرا الى اصطناع
 فلسفة لاهوتية ، في هذا الصدد .. ونظرا لانه ، أقل من « ديوى »
 من حيث انتمائه للطبيعية ، فإن له أن يصدر الدين في مظهرية ،
 التاريخي ، والمعاصر بما له من دور في كلا المظهرين ، في هــذا
 الشأن .

والخلاصة .. أن « ديوى » يهدو في موقفه ، أكثر أمانة من
 « راندال » .. وذلك أن صلة « ديوى » (كشخص غير مؤمن) كانت
 قليلة الدين ، وبالانظمة الدينية ، أيا كانت أدوارها في الماضي ،
 بينما يرى « راندال » أن يستخدم الدين ، ليوحى به الى الناس ،
 كي يعينهم على تحقيق الصعب من الامور الخيرة ، أو يبت فيهم .
 أنبل الدوافع دن خلال الايحاءات المناسبة .

أما « ديوى » فلم يكن ينظر الى الدين ، كسبيل الى المعرفة ،
 ولا كأى باعث آخر ، حيث كان « راندال » يستخدم الدين ، كان
 ديوى يلغيه بالفعل .. ومن ناحية أخرى ، فإن نقد « راندال » لم
 يتعد صياغته التقريرية ، لو أن ديوى كان بوسعه أن يذكر هؤلاء
 الذين تركوا مذهب ما وراء الطبيعة ، انه ما يزال من صالحهم ،
 أن يتمسكوا بجميع الاليس الدينية العميقة ، لخير الجنس-
 البشرى ، وان كان ذلك لا يدفى الفيلسوف الدينى من مسئوليته
 في فهم تطور الدين ، وفائدته ووظيفته في المجتمع .

الهـ—وامش

١ - جون ديوى - أعماله الاولى - الناشر ثو آن بويدستون
جزءا (١٨٨٢ - ١٨٨٨) جامعة كاريفوندا - الينوى الجنوبية ١٩٦٩
- ولا يد لاي شخص يكتب عن فلسفة ديوى ، وخاصة في صــور
تفكيره ، التى تناولت كتاباته الاولى ، أن يعترف لجوان بويدستون ،
حيث قام كمدير لمكتب الابحاث التعاونى لنشر أعمال ديوى بجامعة
الينوى الجنوبية ، بنشر أربعة مجلدات لجون ديوى وأعماله الاولى
١٨٨٢ - ١٨٩٨ ، دليل أعمال جون ديوى ، وهو دليل وثائقى هام ،
وعديد من محاضرات ديوى ، ومقالاته الاولى ، وخاصة ما يتعلق
بـها بالدين ، لم تكن في تناول ، وبالتالي لم تتعرض لبحث
الدارسين ، قبل اعادة طبعها لدى جامعة الينوى الجنوبية .

٢ - المرجع السابق .

٣ - المرجع السابق .

٤ - المرجع السابق .

٥ - المرجع السابق .

٦ - جون ديوى جريدة هيبيرت (١٩٠٨) مجلد ٦

٧ - المرجع السابق .

٨ - المرجع السابق .

٩ - جون ديوى « ايمان مشترك » (نيوهافن - جامعة يال

١٩٣٤) .

١٠ - المرجع السابق .

١١ - المرجع السابق .

١٢ - المرجع السابق .

١٣ - المرجع السابق .

- ١٤ - المرجع السابق .
- ١٥ - المرجع السابق .
- ١٦ - أنظر أيضا مقالات ديوى في المنطق التجريبي (جامعة شيكاغو) .
- ١٧ - جون هيرمان راندال « الدين كتجربة مشتركة » في الفيلسوف في شخصية الرجل العادي - مقالات في ذكرى ميلاد ديوى الثمانين (نيويورك ١٩٤٠) .
- ١٨ - المرجع السابق - أنظر أيضا و١٠٠ أرثيت ، نقد لفلسفة ديوى الدينية غير الكهنوتية جريدة الدين عدد ٣٤ سنة ١٩٣٤ .
- ١٩ - جون هيرمان راندال « الفن والدين والتعليم - ضرورة اجتماعية ٢ - ١٩٣٤ » .

القِسْمُ الثَّالِثُ

التجربة الامريكية

في

الفلسفة

بعض علامات بارزة

في الفلسفة الامريكية

البدائية ، والتطور ، والمضمون

بقلم

جون ا . سميت

أستاذ الفلسفة بجامعة ييل - نيو هافن ، كونيكتيكت ،
والرئيس السابق للجمعية الميتافيزيقية الامريكية ، وجمعية
هيجل ، وجمعية الفلسفة الدينية ، ومن بين الكتب التي صدرت
له ، « الغاية والفكر » و « معنى البرجماتية » و « العقل .. واللد »
و « روح الفلسفة الامريكية » و « التجربة واللد » و « أفكار في
الفلسفة الامريكية » .

ان أي انسان ، لديه فكرة عما تعنيه عبارة « الفلسفة الأمريكية » يدرك على الفور ، الفصيل الذي يفرض نفسه ، ولا يؤدي الى حل شاف كأي حل استدلالى آخر . فقد يبدو أن عبارة « الفلسفة الأمريكية » تعنى بالضرورة ، وضعاً متميزاً للشخصية الأمريكية ، كإنظرية أو منهج للفكر ، من ناحية ، أو كمجرد قائمة ، تشتت على حصر الوجوه الفكرية الفلسفية ، والتي تحتل موقعها فوق المسرح الأمريكى من الناحية الأخرى .

ولذلك فإن الفلسفة الأمريكية ، بالمفهوم الأول يقتضينا أن نشير الى « ماهية » هذه الفلسفة بالمقارنة الى الفلسفة التجريبية ، البريطانية ، أو الفلسفة الألمانية . بينهما يقتضينا ، بالمعنى الثانى ، ان نركز على الصفة « الأمريكية » بمفهومها (أو الاقليمى) على أن تتجاوز به قليلاً ، مجرد المكان أو البيئة ، والتي تتكون داخلها ، مجموعة متنوعة ، من الاصداغ ، أو الاعمال الفلسفية التي عرضت للمناقشة ، وانتهت الى تحديد أوضاع فلسفية قائمة .

وفي هذا السياق . فانى أميل الى الاعتقاد ، بأن ثمة فلسفة وطنية أمريكية ، قد نشأت في الواقع ، بالمفهوم الأول ، فيضمته من جوانب متعددة ، الفلسفة البراجماتية ، ابتداء من أعمال « بيرس » واستطراداً من خلال أعمال « دىوى » و « مريد » . ولطالما أن ذلك التطور الكلاسيكى ، قد اتخذ مساره ، في أعقاب نصف القرن ، أو قبل ذلك ، ونجح على الأقل ، على الصعيد الأكاديمى ، بفضل الاهتمامات الجديدة باللغة ، والتعبير ، والمعرفة ، والمنطق ، وبغير ذلك من الأساليب التي استخدمت يذابيعها ، من المصادر البريطانية ، أو من داخل القارة الأمريكية ، فإنه لذلك لم يعد الحديث قاصراً على الفلسفة الأمريكية ، بالمفهوم الكلاسيكى . وحده .

و مع ذلك ، فليست أعنى بقولي هذا ، أن يفهم منه ، أن الافكار الاساسية ، لدى البراجماتيين قد اختفت ٠٠ وانما - بالعكس - فقد وضح الآن مدى الاهتمام الجديد بأفكارهم ، سواء أكان ذلك في الداخل ، أو في الخارج ٠٠ وانما قصدت ، أن ألفت النظر الى ذلك الواقع الذي يجبر عن تزايد الجديد من الاهتمامات ، أو الاوضاع ، والمداخل التي ظهرت في نصف القرن ، بحيث أصبح واضحاً ، انه يستحيل التحدث عن فلسفة أمريكية ، من زاوية واحدة ، أو تعبيراً عن وضع واحد ، أو تراث واحد .

وهذا هو فعلاً ما أقصده على التحديد ، وخاصة بالنسبة لما نتوقعه للثقافة من مفهوم شهوى ، كذلك المفهوم الذي تتميز به ثقافتنا .

وفي ضوء هذه الاعتبارات ، يبدو لي أن الطريق الوحيد ، للتفهم الحقيقي لمثل هذا الوضع المعقد ، هو أن نتحدث عن « الفلسفة في أمريكا » بهدف إبراز بعض العلامات البارزة ، التي ظهرت بوضوح على مسرح الفلسفة الأمريكية ٠٠ فاذا تابعنا هذا الهدف ، فلن يكون حديثنا عن الاوضاع الفلسفية ، وانما سيكون حديثنا ، عن شيء أوثق صلة بالروح المتغلغلة ، في الفكر الفلسفي الذي يفصح عن نفسه ، فإما تصوره اهتمامات الفلاسفة الأمريكيين ، والطريقة ، أو المدخل الفلسفي لأعمالهم ٠٠

هذا ٠٠ وقد اخترت من هذه العلامات البارزة ثلاثاً هي : بداية التلاقى ٠٠ والتطور ، أو التغيير ٠٠ ثم المضامين ٠٠ وهي فيمما يشبهه - في رأيي - بحقيقة ملأى بخلاطات متنوعة من الاشياء ، فالموضوع الاول يتناول في المقام الاول ، المدخل الى الفلسفة ، من حيث وضعها وحالتها وصيغتها ٠٠ ويتناول الموضوع الثاني ، الواقع الاساسي الغالب في طبيعة الاشياء ، والذي ينطوى في مضمره على الابعاد الكاملة للمشاكل الفلسفية التي يراد حلها .

أما الموضوع الثالث ، الذى تتضمنه العلامات الثلاثة من العلامات، الثلاثة البارزة ، فيشير الى الاهتمام الاساسي ، بمضمون الفكر بكل أشكاله عن مشاكل الوجود الانسانى ، وخاصة ما يتعلق بتقرير الرأى ، أو المعرفة ، التى تفيد ، أو لا تفيد في الاجابة على سؤال ، أو في حل مشكلة .

وفي هذه المحاولة التى قصدت بها الى توضيح ، معنى كل من هذه العلامات الثلاث البارزة ، حرصت على الاسترشاد ببعض التصورات المعبرة، التى استطعت أن أستخلصها ، خلال الخمسين سنة الماضية ، أو نحو ذلك .

(- البداية : (رحلة التلقى) :

كان المفكرون الامريكيون ، متفتحين ، لاستقبال آراء أخرى غير آرائهم الخاصة ، كما أنهم كانوا يرحبون بالعديد من تيارات المذاهب الفلسفية ، من أى اتجاه تهب منه .

وكان من أثر هذا الاستقبال ، أن أطلق العنان - بكل تأكيد - للتفسيرات النقدية الاجنبية ، المأى بالمتناقضات ، فكان البعض يرى في هذا الترحيب والرغبة الحماسية للدخول في المجالات الفلسفية خارج القارة ، دلالة على عدم توثقنا ، أو اطمئناننا ، للاحاطة بمظاهر التشكك العميقة ، التى صاحبت نشوء الفلسفة في أمريكا .

وكانت هذه التفسير ، وما اختلف في طياتها من التعليقات الشهيرة - وعلى رأسها تعليقات ك. د. بروود - حول هذا الموضوع تنتهى - على اختلافها - الى نفس الرأى .

فبينما ، يرى أحدها ، أن الفلسفات القديمة المندثرة ، عادت الى أمريكا ، كآخر الشعائر التى تتلى في مراسم دفنها . . . كان تعليق آخر يقول أن مثل هذه الفلسفات ، بعثت من أجدائها ، كما كانت من قبل ، لتبدأ حياة جديدة في ثوب «الحقيقة عبر الاطمانطى»

وقد كان يفترض في كل تفسير من هذه التفسيرات ، بما كانت توصف به الفلسفة آنذاك ، من أنها فلسفة مستوردة ، جاءت لتنفرد كبضاعة وطنية في سوق خلت من أية منافسة جدية .

ومع ذلك فاتنا لو نحيثنا جانباً ، أساليب الخلافات الأكاديمية ، فسنجد وجهة نظر أخرى ، عن الدور الذي لعبه مفكرو أمريكا خلال استقبالهم لهذه الفلسفات الوافدة بما يثير الانتباه الى نظرية تجريبية أشمل في العالم ، بما في ذلك عالم الفكر ، والذي يعبر دوماً أطلق عليه « ديوى » الروح العملية أو التجريبية ، والتي نرفض أن تتوقع داخل وضع واحد ، لتظل بعيدة عن كل ما عداه من الاوضاع الاخرى ، وان كان هذا التفسير الايجابي (لما ينطوى عليه دهنى استقبال الفلسفات الوافدة من الاهتمام الاساسي بفهم ما يفوله الفلاسفة في أماكن أخرى ، وليس مجرد محاولة ملء فراغ فلسفى) قد تعرض لوصفه بأوصاف درامية ، خلال معالجة المفكرين الأمريكيين للفلسفة الوجودية ، من بدء نشأتها على يد « كيركجارد » حتى « سارتر » . بل ان هذه المعالجة - كما سابين فيها بعد - استوعبت صورة درامية أكبر ، اذا ما قورنت بالاجابات التى انطلقت في بعض أجزاء أخرى من العالم ، رداً على الفلسفة المبراهمية الأمريكية .

على أن اختيار الفلسفة الوجودية ، هنا ، كمثال لا يجب أن يفهم ، على أنه تجاهل للاعتراف بنفس الترحيب الذى استقبل به الفلاسفة الأمريكيين ، ظواهر الحركة الفلسفية الألمانية ، أو الفرنسية ، أو الفلسفات الاصطلاحية ، أو الفلسفات التحليلية المؤصلة في بريطانيا - (وقد كتب أنطونى كرنتون ، مقالا ظهر له في الملحق الادبي لجريدة التايمز في ١٣ يونيو ١٩٧٥) تضمن تلخيصاً مختصراً لتطور الحركة الفلسفية الأخيرة) رغم أن أول ما شغل به المفكرون الأمريكيون ، أنفسهم ، هو تناولهم للفلسفة الوجودية

من خلال دراسة كيركجارد ، على مدى فترة استغرقت معظم نصف قرن ، مضي ، حيث تابع الكثيرون خلال هذه السنوات ، هذه الدراسة عن الوجودية في كتابات عديدة ، كتبها هيديجار ، وسارتر ، وكامو ، ومارسيل ، يونانوفسكي ، وغيرهم .

وقبل أن نحدد الإطار الذي نتهياً من خلاله لفهم الموضوع المطروح ، يجب أن نأخذ في اعتبارنا أن ترجمات الأعمال الرئيسية ، التي اقتضي الأمر ، أعدادها ، قد تعرضت ، لما يقع من آثار اختلاف العديد من أساليب اللغات الأجنبية ، ولصيغات غيرألوفة ، وصور من الغموض الرهيب ، حتى أن أحسن الترجمات للأعمال الهامة ، ما يزال يشوبه الخلط في بعض الكلمات والعبارات في اللغات الأصلية ، مثل كلمتي *Existenz , Dasein*

اللاتين وردتا في غير مناسبة ، لتعبيرا عن المعنى الإنجليزي ، الكلمة « الوجود » ولهذا اضطررنا أن نضيفهما الى اللغة .

بل ان التعليقات التي وردت في النصوص التي بين أيدينا ذاتها ، قد اتسمت بالتسرع أو الاتدفاع ، حتى لتبدو في النهاية ، صورا لأشكال مختلفة من الفلسفة الوجودية ، أو كما لو كانت لا تقتصر ، في تأثيرها القوي ، على دفع الفلسفة ذاتها فقط ، بل وكذلك .. دفع كل ما يتصل بالروحانية ، أو بالعالم الآخر ، وبالادب أو الدين ، الى المسرح الأمريكي .

ولن يكفي مجرد حب الاستطلاع ، أو أى سبب تحقّمه مصلحة ما ، لشرح الفكر النضالي الدائب ، والدراسة المنهجية ، التي عززت محاولة فهم ، وتحديد المفاهيم الاصطلاحية ، للأعمال المعقدة .. مثل .. الكينونة ، الحرية ، الفكر ، الزمن ، القلق ، الموت .. وكلها تشكل مادة للفكر الوجودي ، وماهيته .. وفي هذا الصدد .. ليس بوسعنا أن نشرح البواعث العديدة التي كانت وراء استقبال ، هذا الطراز الفريد من الفلسفة ، في أمريكا .

(٢٤ - فلسفة)

وقد وضح أن ثمة عوامل ثقافية ، وانفسية ، ودينية ، كان لها دورها في الاعتبارات الفلسفية خلال التطور بأكمله . . . وقد يرجع السبب - في رأيي - وألذى يكمن خلف الاتجاه القوى نحو احتمال الوجودية ، إلى أنه نابع أصلا من الترحيب بالتيارات الفلسفية الوافدة ، وإلى موقف دعامة التجربة الحرة ، والافكار القائمة أساسا ، على مدى عدم الوقوف عند أى شيء ، وبالتالي ، فإن الحياة الفكرية ، وتعاطف الرغبة في اقتحام مجالات الفكر ، والتجربة ، لدى الآخرين ، كانت قد تجاوزت كل ما قد يثير الدهشة ، أو عدم التجاوب في علاقتها بأناط الفكر المألوفة .

ومع ذلك ، فقد كان لهذا الاستقبال ، صدى عكسيا خطيرا ، تمثل في العزلة التي ، فرضها غالبا ، فلاسفة البلاد الاجنبية ، في مواجهة الفلسفة البراجماتية الامريكية . . . وهو موقف ، يرجع من البداية ، الى قرن مضى ، منذ الاعمال التي كتبها « بيرس » عام ١٨٧٠ ، ومقال « جيمس » في الفكر الفلسفي وآثاره العملية « منذ ما يقرب من ثمانين عاما ، وما تتابع بعد ذلك من الاعمال الادبية الكبرى ، خلال العقد الرابع من هذا القرن ، وعلى التحديد ، منذ عشرين عاما ، حين شكك « سيدنى هوك » في بحث له بعنوان « ان « الفلاسفة الامريكيون في حالة عمل » من أن أمريكا ظلت دولة مجهولة من الناحية الفكرية ، وخاصة بالنسبة لفلسفتها البراجماتية »

✽ المترجم : كثر الحديث في هذا البحث عن الفلسفة البراجماتية . . . وقد سبقت الاشارة الى تفسير موجز لمضمون هذه الفلسفة ، دقيقة لهذه الكلمة أو هذا الاصطلاح ، باعتبار أن « المعنى » هو اللب الذي تدور حوله هذه الفلسفة ، فلم نجد . . . وقد رأينا لذلك أن نقترح وضع اصطلاح عربي لها : الفلسفة اليعتية قريبة المعنى كالدلالة ، والمعنى والردار . . . وكلها فيما يتضح من تاريخ الفلسفة الامريكية اشتقاقا متبثقة من الفلسفة البراجماتية الام . . . أو الفلسفة اليعتية كما نقترح تسميتها عربيا .

على أن المدهش ، أن هذا الموقف ، لم يتغير ، حتى وقت قريب ، سواء في أمريكا ، أو بريطانيا ٠٠ فباستثناء حالات قليلة ، لم يكن هناك أى اهتمام جدى لفهم البراجماتية ، في أصـولها المذهبية ، أو الفقهية ، وبواعثها ٠٠ بعد أن استغرقت الوجودية اهتمام الفلاسفة الأمريكـيين ، من أعماقها (وقد نضيف إليها ٠٠ الفلسفات التحليلية ، والانحطاط المتعلقة بالظواهر أيضا) بل ان الاهتمام الذى بدأت الفلسفة البراجماتية ، تحظى به أخيرا في الخارج ، لم يسفر عن أى اهتمام كبير ، بالتغلغل في الأفكار الأساسية ، لدى فلاسفة هذا المذهب ، في محاولة للتعرف على اتجاهاتهم ووجهات نظرهم ٠٠ ولذلك ترى ، « آير » في بحث لدن « أصول البراجماتية الأمريكية » يطرح جانبا ، معظم النقد الذى وجهه البراجماتيون ، الى التجربة البريطانية ، وغلبة منهج الفلسفة السلوكية ٠٠ بل انه يرى في هؤلاء المفكرين ، كما لو كانوا يعدون اجاباتهم على جميع الاسئلة التى تدور حول فكرة ارتباط « أو تجاوب » العالم الخارجى بالفلسفة البريطانية ، ما ن « هيوم »

هذا الى أن الاهتمام الشائع بفلسفة « بيرس » في أمريكا ، كان يهدف - في تجاوبه مع التقديرات المعروفة - الى التركيز كلية ، على منهجه في المنطق ، واستبعاد الجوانب الأخرى من تفكيره (وهى جوانب لا تخطر من المخاطرة ٠٠) كالقدرية ، أو التهويدات الفلسفية ، أو الواقعية المتهجبة ، أو الجوانب السيكلوجية ٠٠ مثل هذه الاهتمامات ، تعتبر أقل نوعا ما ، مما ذكرته بصدد استقبال ، أو تلقى الفلسفات الوافدة .

وقبل أن أختتم هذه النقطة ، أرى من اللازم أن أشير الى نقطتين توضحان مباشرة ، أثر التلقى أو الاستقبال ، كعلامة مميزة للفكر الأمريكى ، اذا ما قورن بخصائص الفكر الفلسفى ،

في البلاد الأخرى .. فملاذ وقت غير طويل - فيما يحضرني من ذكر هذه المناسبة بلغنا وفاة البروفسور ميشيل بولاني ، وهو عالم وفيلسوف ، يستمد أصالته الفكرية ، قطعا من التراث الأوروبي ، حيث استرعى انتباهي ، ما استوعبته من المفردات النبيل ، في الصورة التي ظهر بها نعيه بجريدة « التايمز » على النحو التالي : « كان البروفسير بولاني ، أستاذا زائرا لاربعة عشر جامعة ، وقد اشتهر بـ أعماله في الكيمياء ، كما اشتهر بكتابات الفلسفية ، وربما كانت معروفة بصورة أكبر في الولايات المتحدة ، من هنا في أوروبا » .. وهذه حقيقة لا نزاع فيها ، ولا صعوبة ، في نفهم أسبابها .. لانه كان معروفا في الخارج باعتباره عالما ، لا باعتباره فيلسوفا .. أما هنا - في هذه البلاد - وبغض النظر عن التعليمات ، فان عددا من الفلاسفة ، كانوا مهتمين به ، كما أعربوا عن ترحيبهم بمحاولاته - دمج التسليم بغموضها ، بل وخروجها عن الموضوع - في وصف الدور الذي يقوم به العالم نفسه ، وفروضة في التسليم والبحث الواقعي ، وذلك أن فكرته عن المعرفة الضمنية ، أثارت الاهتمام لدينا ، وان كنا لم نسمع ، الى حقيقة أخرى وهي أنه لم يكن فيلسوفا محترفا ، في سلوكه هذا الطريق ، ولو كنا نعلم عنه ذلك ، لاستمعنا اليه بكل تلهف ، لكن نفهم هذا ما كان يقوله عن منطق العلم ، ومكانه من المجتمع البشري .

أما النقطة الثانية : في تعليلي الأخير على استقبال الفلاسفات الوافدة ، فتتعلق بواقعة شخصية ، حين كنت مدعوا ، كضيف منذ عشرين عاما لحضور « سيمينار » للفلسفة ، في جامعة هيدلبرج ثم عرض على ، خلال اقامتي ، ان ألقى كلمة أو كلمتين ، في جامعة مجاورة ، وهي جامعة ميونخ .. ولكنني سرعان ما فطنت الى أنني لو تحدثت عن « ديوي » أو عن « رويس » ، أو عن الموقف السائد عن الفلسفة الأمريكية ، فان حديثي لن يذال غير القليل من الاهتمام

« فرأيت بدلا من ذلك ، أن أدلى ببعض الاحاديث بالالمانية عن
« دهر روتيجروف كانط » .

وأذكر اننى أعتقدت في ذلك الوقت ، اننى - بدلا من أن أقدم
لهم ذهابا خالصا - فقد حكموا على أن أحمل معى القدم الى
النيوكاسل .

٢ - التطور (أو مرحلة التغيير) :

حين نشير الى الاساس الواقعى في التغيير ، كموضوع ، يثير
اهتماما خاصا لدى الفلاسفة الامريكيين ، تتمكنى الرغبة في أن
أبدأ ، بتوجيه النظر الى المشكلة الصعبة التى كان أول ظهورها
مع مذهب التطور والارتقاء ، في القرن الاخير ، وفرضت نفسها
على كل مجال من مجالات الحياة منذ ذلك الحين .

وكان من أهم الآثار التى تركها مذهب دارون ، على الفلسفة ،
أن أطلق « ديوى » أعظم دعوة له الى التطور والتغيير ، كواقع
حتمى ، وكخاصية نوعية للوجود . ثم تابعه في تأييد هذه الدعوة
كل من « بيرس » و « جيمس » ، و « هوايتيد » ، وعدد آخر
لا حصر له ، مع ما حملته هذه الدعوة ، من التنبيه الى ضرورة
الاستجابة لما تقوله عبارة « خذ الوقت بجد » .

ولم يكن ذلك بالامر الهين الذى يسهل على أى كان ، أن
يستجيب له ، بعد أن سبق الى محاولته ، معظم فلاسفة التراث
الغربى ، على مدى ألفى عام ، لكى يفسروا لنا ، معنى العامل
الزمنى ، وعامل التغيير ، وانتهوا من ذلك الى نتيجة واحدة ، لم
يختلفوا حولها ، ألا وهى خضوع عامل الزمن والتغيير للواقع الظاهر ،
أو للوقائع الاساسية المتغلغلة . . . والتى كان كل منها ، مجهولا ،
أو مشوها ، بقصد التستر على هذا المنهج في التفسير .

فاذا نظرنا الى ثورة الفكر ، التى ظهرت ، ارهاصا ، بمقدمات التطور في الرأى ، في القرن الاخير ، باعتبار أنها ، تمثل انقلابا في أسلوب التفكير القديم ، كقدم الترهات التى صدرت عن «زينو» (وبغض النظر عن الهدف الاساسي من هذه الترهات) فسيوضح لنا بجلاء ، أن بعض العناصر المحددة ، والتي قيل أذاها تمثل واقعا نهائيا .. وأنه - من ثم - فقد أصبح التطور والتغيير ، مستحيلا ، وغير مقبول أحدهما ، أو كلاهما .

يبد أن الافكار الثورية في القرن الماضي ، قلبت - بالتحديد - هذا المفهوم ، الذى يجعل من الواقع القائم ، أبديا ، لا يخضع للتغيير أو التطور ، أو الانتشار .. والذى يرى في ثباته وعدم تغيره ، مسألة محددة ، أو ذات خاصية مجردة ، كلية .

وقد كانت المسألة الدقيقة ، التى أثارها واقع التغيير ، حينما أصبح قضية فلسفية هامة ، هى تلك التى تتعلق بكل من نظريتي «الحقيقة» و «المعرفة» .. وتتعلق بالتالى ، بتفسير العلم .

ذلك أن «الحقيقة» - كما ثبت بالدليل القاطع - لا بد وأن تتميز بخاصيتها غير الزمنية ، وأن تعالج بمضمونها على أى تغيير ، وتبعا لذلك ، فلا بد أن يكون للمعرفة - كمعرفة حقيقية - نصيبها أيضا من الملو على الزمن ، وعلى التغيير ، وهذا هو السبب في أن الفلسفة الحديثة ، ترى في معظمها ، أن المعرفة ، صندو للحقيقة المؤكدة .

الا أن الشيء الذى يبعث على الدهشة - مع ذلك - هو أنه بينما كان الكثيرون من الفلاسفة يصوغون نظرياتهم عن الحقيقة ، وينسبون اليها ، خاصيتها «فوق الزمنية» .. وغيرها من الخواص الاخرى ، اذ بعلماء الطبيعة ، يصفون كل نتيجة يستخلصونها لانفسهم خاصة ، بأنها ، مجرد محاولة .. أو انها عرضة للخطأ ..

أو .. أنها .. احتمالية .. لانهم كانوا يتخذون جانب المحرص في قولهم ، ان الظواهر التي يثبتونها ، ترتفع بمدى وضوحها ، وفعاليتها ، ولذلك فلا يمكن أن تستبعد سلفا ، احتمال تعديليها في المستقبل .

ومع ذلك فقد صار الوضع أشد غموضا ، لان كثيرا من الفلاسفة الذين كانوا يرون « الحقيقة » و « المعرفة » ، بمفهومها « فوق الزماني » كانوا في الوقت نفسه ، يتمثلون في فروضهم ، بالعلوم ، باعتبارها ، أشد وجوه المعرفة ، اقترابا من هذا المفهوم ، فضلا عن أن هذه المفارقة ، لا ترجع فقط الى الاصرار على التمييز بين النظرية التي تتحدث عن طبيعة الحقيقة ، وبين ما يخصص لها من التجارب أو الاختبارات ، وذلك لانها ، لا يمكن أن تبقى غامضة مرتبطة .. فاذا فهمنا الاولى - أي طبيعة الحقيقة - بلما يتصف به من الصفة « فوق الزمنية » ، فستواجهنا نفس المشكلة ، مرة أخرى ، فيما يتعلق باختبارات الحقيقة ، التي ستثار بالضرورة ، بصدد نتائجها الاحتمالية ، وما قد تتعرض له من الخطأ .

وقد ناضل الفلاسفة الامريكيون ، منذ أيام « بيرس » ، في سبيل حل هذه المعضلة ، بمحاولة تطويع الفكر الفلسفي ، بحيث يتواءم مع الواقع الذي يسفر عنه البحث ، في ضوء الظروف التاريخية ، وما يتميز به من امكانية تصحيحه ذاتيا .. فكيف يمكن أن نأخذ ، بما أخذ الجد .. احتمالات التغيير ، أو التعرض للخطأ ، في الوقت الذي نأخذنا نتعرف فيه على شيء أو نستبعد فيه ، الافتراض بأننا لا نعرف عنه شيئا على الاطلاق .

وهذه المسألة ، بالذات هي التي عكف « راسل » على دراستها ، منذ عدة سنوات ، حينما نعى على افهرست الذي وضعه « ديوي » للمنطق ، انه - أي راسل - لا يستطيع أن يجد فيه مدخلا الى

« الحقيقة » .. وإنما يجد فقط ، اتجاها الى نوع من تسلسل جيل
المعالمات .

وكان « راسل » يؤمن بفكرة ، أن الواقع المائل ، هو العامل
السببي ، الذى يهى الظروف التى تسفر عنها حقيقة الفرض
الذى يؤكده ، ولذلك لم يقتنع بمدخل « ديوى » ، فوضعه على
الفور ، - المدخل - ضمن المنهج المشكوك فيه والمعروف « بالحقيقة
عبر الاطلاق » ، كما وصف خلال ذلك نظرية « جيمس » عن
« الحقيقة » ، بأنها ارهاص بالمذهب البراجماتى .

ولم يكن رد الفعل الرئيسي ، بغير أساس ، وهو ما يدل عليه
الاشتمال المعديدة ، التى ظهرت على مسرح الفلسفة المعاصرة ،
والمناقشات التى دارت حول تأصيل المعرفة ، والبراهين التى أثبتت
حول حاسة الملاحظة ، والنظرية التى انبثقت منها حول ملكة
الملاحظة ، والاصطلاحات الوصفية ، والمساجلات الجانبية العديدة
حول التفسير الصحيح للمسار الذى اتطلقت خلاله ، المعرفة العلمية
.. كل ذلك يقتضينا أن نقول بأمانة .. ان جميع هذه المناقشات ،
قد وجدت جذورها فى الاعتراف بالواقع حول عامل الزمن ، والتغير ،
والحاجة الى تنظيرها فى نظرية متكاملة ، للمعرفة البشرية .

ومن المهم أن نلاحظ ، أن الكلاسيكيين ، من دعاة المذهب
البراجماتى ، وجهوا - كل بطريقته - المشاكل التى طرحت ، حول
ضرورة أخذ الزمن ، والتغير ، بمأخذ الجد ، بالنسبة ، للوجود
عموما ، وبالنسبة للمعرفة ، بوجه خاص .. وكان لهذا الوضع ،
مغزاة فى عرونة بعض آرائهم حول هذا الموضوع الى الظهور على
المسرح .

ولا شك أنه سيكون من المناسب ، من وجهة النظر هذه ، أن
نشير الى بعض النقاط الرئيسية ، نستكتفى باجتزاء ثلاثة منها
.. وهى :

الاولى : تتعلق بالتركيز على التحقيق - أو البحث - كعملية واقعية ، تهدف الى الوصول الى النتائج الدقيقة .

والثانية : تقتضي أن يتوفر ولهذه النتائج الصمام ، الذى يضمن لنا ، تحقيق الوضوح الكافي ، للبناء الذى ، الكفيل بضبط العملية التجريبية الدقيقة التى وصلنا الى هذه انتاج عن طريقها .

والثالثة : ان نؤمن بأن المعرفة هى ، الجواب على ما يثار من الأسئلة في ظل ظروف وجودية ، وان كل اجابة موثوق بها تمثل موافقة مشتركة (أو عامة) من تلك التى لم يشك في أصولها في أى وقت من الاوقات .

ومن الواضح - طبعا - اننا لن نحاول هذا ، استعراض هذه النظريات ، الا في حدود ما يقتضيه تلخيص كل منها ، وبالقدر المتاح ، وعلى قدر ما يتحقق من غايتنا التى نهدف بها - في حالتنا هذه - الى تقديم تصور ، نقاول به مفهوم التغيير ، كعلامة بارزة على التفكير الفلسفى في أمريكا .

أما عن الموضوع الاول : فقد تصدى كل من « بيرس » و « جيمس » و « ديوى » و « رويس » ليدلى بدلوهم ، - وان كان ذلك من وجهه مختلف - في مدخله الى طبيعة المعرفة ، عن طريق تحليل عناصر التحقيق الماثل ، بما في ذلك ، ما يتعلق بالخصائص الفنية الخاصة ، بمواد الموضوع الخاص ، وما يتعلق بالهيكل المنطقى للتحقيق .

وفي كل حالة ، كانت المحاولات تبذل ، لنقرر - على حد تعبير « جيمس » « ما الذى سنعرفه مما يمكن أن يعرف ؟ » ومن ثم نتجنب الآراء المتعارضة البحتة ، حول التحقيق الماثل ، سواء أكان على أساس ضعيف من الواقع ، أو بدون أساس اطلاقا .

وفي ضوء ذلك ، وضع « بيرس » نظريته بوجوهها الثلاثة ، في التحليل المنطقى وهى : التصنيف (أو التخريج) والاستنتاج ،

والاستقراء ٠٠ ههنا كيف انه في الوجه الاول ، يفتح القضية (أو الحالة) على أساس الفروض المفترضة ٠٠ وكيف انه في الوجه الثاني ، يستخرج النتائج ٠٠ وفي الثالث ، يجرى اختبارها بالقياس على نتائج (أو عينات) وعلى عمليات تجريبية أخرى .

أما « جيمس » فقد استرعى الانتباه ، الى أن كل واقع جديد - مثل اكتشاف الراديووم مثلا - هو استطراد لحقائق قديمة ، مرتبط بها ، وفقا للنظرية التي تقتضي الاحتفاظ بأكبر قدر من التواصل المستمر ، وبأقل قدر من الانقطاع .

أما « رويس » ٠٠ فقد أفضى سنين عديدة ، يعقد الندوات العلمية (سيدنار) ويدرس المناهج العلمية ، التي اهتم خلالها بالقاء الضوء على القواعد للأساليب الآلية ، والتاريخية والاحصائية ، في البحث العلمي ، بينهما اهتم « ديوي » في كتابه « المناطق ونظرية التحقيق » بتقديم دراسة مفصلة واضحة للمنهج التجريبي ، عرض فيها للدور الذي تؤديه الاشكال المنطقية ، في طرح القضايا ، بغية الوصول الى نتائج مضمونة .

على أن أهم ما يسترعى الالتفات ، في كل ما تقدم ، ان جميع هؤلاء المفكرين ، كانوا قد عرفوا منذ عشرات السنين ، وقبل الحقب الثورية ، التي دفعت بتاريخ العلوم الى مجال الجدل الفلسفي ، حقيقة هامة ، وهي أن التحقيق عملية وقتية ، تجري تحت ظروف تاريخية ، ولا يهم اغفالها ، والتركيز فقط ، على ما يفترض استخلاصه من ملامحها المنطقية ، المجردة ، بالقياس الى الوقت الذي تمت فيه ٠٠ وهذا هو الدرس الذي يجب أن تستوعبه في ضوء ما جرى من مناقشات في هذا الصدد أخيرا ٠٠ فما لم نستفد منه جيدا ، فإن دواعي التغيير - كما يتنبأ بعض المفسرين - ستتحول الى انتكاسة ، لفكر العلم ، وتشكل خطرا يهدد موضوعيته واستمراريته ٠٠ ومع ذلك ٠٠ فهذا موضوع آخر .

* أما المسألة الثانية ، والتي سبقت الإشارة إليها ، بصدد الرغبة في معرفة ، عوامل الزمن ، والتغير ، والتصدي مباشرة للمشاكل ، فيتركز في فكرة تقول أن المعرفة ، هي نتاج لعملية ترتبط بزمن معين ، وإن صمام هذا النتاج ، إنما يتوفر ، في التصحيح الذاتي ، والتزام الدقة في الأسلوب الذي يضمن لنا تحقيقه .

ومع ذلك فقد أثار هذا المطلب - الذي فهمه كل من «بيرس» و «ديوى» جيدا - أسئلة هامة ، تتعلق بمدى صحة الرأي الذي ساد في الفكر المعاصر ، على يد المناطق ، والتجربيين ، وفحواها ، أن المعرفة ، يجب أن تستند الى «أصول» - على حد التعبير الجارى بحيث تضرب بجذورها ، الى أن تبلغ مبلغ المعايير البديهية ، التي لاتقبل نصحيحها ، ويتوفر بها الصمام الذي يوفر بدوره لمطلب المعرفة ، والاساس الذي تقوم عليه مهما كان عميقا

ولا يفوتنا ان نشير في هذا الصدد ، الى ان «بيرس» عارض هذا الرأي ، بحجة انه يقوم على اساس التهوين من شأن المنطق ويعود بنا - من كل الطرق - الى ما اعتقده ارسطو ، ودعا آليه ، دن انه اذا كان على الانسان ان يسعى الى المعرفة المطلقة ، فبغية اولا أن يبحث عن بدهيات معروفة جيدا ، بأولويتها على ما عداها من الفروض التي تنبثق عنها

وقد بذل «بيرس» و «ديوى» - كما هو معروف - محاولاتهما ، لكي يضعوا بدلا من هذا الرأي ، منهجا للتحقيق المنطقي ، يقوم - لا على اساس انه فوق التصحيح ، وانما يقوم على اساس انه فعلا فوق كل شك - من الاصل - وعلى مستوى المعرفة السائدة انذاك ويخضع في الوقت نفسه ، لمراقبه الدقيقة ، خلال الاختبار التجريبي . ولذلك فان المشاكل التي كانا يهاجنها ، كانت تطرح المناقشة .

بين شقى الرخى ، من التأصيل ، وعدم التأصيل .. الى ان ينتهيا
 من ذلك الى تحديد النتيجة الاساسية ، عن طريق التصور المألوف
 وعلى الرغم من انه سينهار آخر الامر ، كغيره من التصورات ، فقد
 كانت له مع ذلك ، دلالة المعبره وعلى هذا النحو ، كان التأصيليون
 يرون ان سفينة المعرفة ، بالرغم من انها تبحر في بحر التحقيق ،
 فانها تحدل معها الهلب الذى ترسوبه ، في كل رحلة من رحلاتها ،
 وحتى لو استطالت سلسلة الهلب الى ما لا نهاية ، فانها لن تساغ
 مرساها الا ومعها الهلب ، والسلسلة

اما رأى المعارض ، فيرى ان سفينة المعرفة ، ليس لها هلب
 وانما هى تبحر في بحر التحقيق ، وحيثما تصل الى اية جهة وصول
 فانها بهذا تعبر صراحة ، عن النتيجة التى اقتيدت اليها ، على
 ما قادتها اليها ، قواعد الملاحظة ، وعملياتها .

ولكنى لا أعتقد - طبعاً - أن يكون النظر الى مثل هذه الامور ،
 على هذا النحو من البساطة .. وانما الذى يهمنى فقط ، هو أن
 ألقت النظر الى اعتراف « غير التأصيليين » بالخاصية الزمنية
 لعددية المعرفة ، وخصوعها الرقابة مناطن التحقيق ، وذلك بالقياس
 الى نظريات « الحقيقة » التى تتجرد من الاجراءات التى توصلنا
 اليها عن طريقها ، لكى تكسب شكلاً ، يحصنها من العرضة
 للتصحيح .

✽ ونزولا على مقتضى الاستطراد .. فثمة دلالة ثالثة -
 لحساسية الفلاسفة الامريكيين ، في صدد عوامل التغيير و آثاره
 .. تلك هى الفكرة ، التى كان « بيرس » قد طرحها - مرة أخرى -
 وأصبحت أكثر وضوحاً في الوقت الحاضر ، وهى أن المعرفة ، تعتبر
 أداة لعمل جمهرة من النقاد الباحثين ، وهم الذين أسفر نشاطهم
 - على الاقل في بعض المناسبات - عن التقاء في رأى حول الاجابة
 على بعض الاسئلة التى يثيرها عدد من المحققين خلال أبحاثهم .

ولا شك أن فكرة الاعتقاد أساسا في أية نتيجة ، على ما يظهره التحقيق ، أو البحث ، يعتبر هو نفسه اجابة مباشرة على المشكلة التي نشأت مع تطور المعرفة ، في ظل الظروف التاريخية ، والحاجة الى تعديل ، بل واستبعاد (الى درجة ما) النتائج السابقة التي يكتشف خطأها .

ذلك أن الواقع الذي يقول بوحدة التماثل بين أحداث الطبيعة ، ظل معترفا به لزمن طويل ، الى أن كشف الافتراض ، عكس ذلك - كوجود ظواهر غير متجانسة - على أساس أنه لا يستند الى نتائج تجريبية . بل لقد أصبح معروفا في وقتنا الحالي - عكس الفكر القديم - ان هذه الاختلافات في اتجاهاتها المتزايدة ، لم تصدر من فراغ ، وانما كانت مصدرا لنماذج من السلوك ، سواء في الانظمة الفيزيائية ، أو في الانظمة العضوية .

وقد رؤى - تجنبنا للقول بأن الاجيال القديمة من العلماء «عرفوا» (من المعارف) ما ثبت فيما بعد ، انه زائف ، أو انه جزء فقط من الحقيقة - ان تفسر النتائج الموضوعة ، التي استخلصت ، باعتبارها رأيا وسطا . يقرب من الحقيقة ، على النحو الذي أمكن لتتحقيق الحال أن يتوصل اليه ، في وقت أو زمن معين . فاذا كان مثل هذا الرأي ، يحتاج الى تعديل ، أو تصحيح ، أو حتى . . . تبديل ، في وقت أو زمن لاحق ، فان ذلك يفترض اجراء تحقيق كامل .

ولذلك فان عدم تسميتنا للرأي ، الذي اسنابن فيها بعد ، انه زائف ، أو انه - الى حد ما - غير صحيح ، بأنه «معرفة» - حتى لو أخذناها بدفهوم بسيط ، غير دقيق - فاننا ، في القليل جدا ، سنقتضى وضعنا شيئا ، أزاع ما يتبين لنا ليس أن عددا كبيرا منهم «عرفوا» أشياء لم تكن حقيقية .

على أن وجهة النظر العلمية التي تستخلص من رأى وسط ،
تلتقى حوله الآراء بين القائلين بالبحث (أو التحقيق) لم تسلم
- مع ذلك - من النقد .. لكنى - مهما تكن المصاعب - أرانى
مضطرا الى الاشارة ، الى وجهتى نظر نقديتين ، تبدو لى غير
صحيحتين :

فإنذ سموات مضت ، أثار « راسل » مبركة نقدية ، في
تساؤله ، حول فكرة « بيرس » عن «الرأى القاطع» الذى يستهدف
به ، بلوغ اليقين العاوى ، وقد تابعه آخرون أخيرا ، بمقولة أن
« بيرس » لم يشير إطلاقا ، الى ضرورة الوصول الى رأى وسط. الا
أن هذا النقد ، ليس له أساس ، لأنه تجاهل المضمون التجريبي
لرأى « بيرس » .. فلو أننا تأملنا الموجه الجديدة التى وضحها
« بيرس » عن تاريخ العلم ، ولو لاحظنا أنه كان يبنى نظريته
على أساس ما يحدث في الواقع حينها تكون هناك « موافقة عامة
على اجابة معينة لسؤال معين » .

وقد تصور بولانى ما كان يدور في رأس « بيرس » أجملا
تصوير ، بالمثل الذى ضربه عن المائدة الدائرية ، فالموافقة
العامة على صحة ترتيب العناصر ، وعلى النظرية التى بنيت
على أساسها ، تتمثل في الاعتقاد (أو اليقين) الراسخ وفوق
العاوى ، فيها .. ثم أن أى اختلافات غير عادية ، - فيها أشار
بولانى - لا تجعلنا نرفض المائدة ، وانما تدفعنا الى محاولة
الاستزادة من التفسير لهذه الاختلافات ، ومن ثم يكون اللجوء
على وجوب إقامة الدليل ، على مثل هذه الموافقة ، يهضى الاغراق
في اتباع المنهج التأصيلي .

وكان « بيرس » يرفض ذلك .. وفي الوقت نفسه ، لا يصبر
على ضرورة أن يكون المرء ، تجريبيا .. وأيا كان « ما يجب » في
صددهما يقوله بيرس عن « الرأى القاطع » .. فان ذلك لا يعدو أن
يكون بمثابة القاء حجر الزهر ، على لوحة الطاولة ، لتسفر عن

ضلع المكعب المرسوم عليه ست نقاط ، أحيانا ٠٠ أو لا يعدو أن يكون كافتراض أن كل رقم أول ٠٠ لا بد وأن يتبعه ، رقم أول ٠٠ آخر .

أما النقد الذي يستند الى القول بأن التقاء طائفة (أو مجموعت) من الباحثين حول رأى وسط ، لا يضمن لنا ، أنهم قد وصلوا الى رأى متفق عليه بينهم ، أو أنهم وصلوا ، ولكن الى اتفاق خادع (أو وهمي) تنازلوا على اعدادهم ٠٠ فانه - أى ذلك - النقد - يقوم على سوء فهم ، لما يطرح على بساط البحث ٠٠ وذلك لان الرأى الوسط ، أو (الوفاق) ليس كالاستفتاء الديمقراطى ، وانما هو يختلف عنه تماما ، لان الآراء المطلوب الاتفاق عليها ، تعرض علنا ، وعلى الملأ ، وبوضوح ، وهى مكتوبة بقواعد التحقيق المنطقية والتجريبية .

ويقول « بيرس » : دليلا على ذلك ، بأننا لو قارنا هذا الموقف ، بموقف لشركة تأمين ، مثلا فلن توافق أية شركة ، على أية مخاطرة قد تؤدى بها الى الافلاس فى عملية (أو صفقة واحدة) ، بينما لا يمكن لى تجمع علمى ، أن يقبل رأيا لى باحث من أعضائه ، يتم عن تأثره فيه برصاحته الشخصية ، أو بتجاوز حدود محاولته فى البحث عن الحقيقة ، بما يؤثر على نتيجة التحقيق .

٣ - المضمون :

وإذا تأتى الى العلامة البارزة الاخيرة ، فى الفكر الفلسفى فى أمريكا ٠٠ نرى أنه لا بد من كلمة تحذير ، يقال فى هذا الصدد ، وهى أننى لا أعنى بكلمة « مضمون » أنها تتناول نوعا من الثراء الفكرى ، على المدى القصير ، أو اننى أدعى بأن الفكر ، كان محكوما ببرنامج عمل مباشر ٠٠ وانما قصدت شيئا ، أضيق نطاقا ، مما عناه « هوايتهد » ٠٠ « بالاهمية » أو ما قصده « جيمس » بالرأى المؤثر ، أو ما وقر فى ذهن « سوزان ستيننج » ، عندما أصدرت كتابها الصغير بعنوان «التفكير ٠٠ من أجل غابة ما»

ذلك اننا ، واثمن نعتبر مساحة الفكر الامريكى ، من أقصى طرف الى أقصى طرفها الآخر ، لا بد وان نتوقف عند كل نقطة . من النقاط التى تحدد اتجاهنا بها يشير الى الاعتقاد الراسخ ، بأن الفكر يجب أن يكون له اتجاه يوضح غايته التى تتحدد على أساسها ، المبادئ التى تختار في ضوءها ، مضمونه .

وقد صيغ هذا الرأى في معظمه ، داخل اطار فكرى ، كمشكلة للحل ، حيث تنحصر المهمة - لا في الكشف عن مقدار ما نعرفه - وانما لكى نحصر (بدقة) ما نخترناه من معايير المعرفية التى تحدد ، أو تنطوى على مضمون ، يمكننا بمقتضاه أن نعبء المعالجة المشكلة المطروحة .

هذا ويبدو من الواضح ، أن طبيعة الامريكيين ، في تشكيكهم في تصور الغاية من الفلسفة ، يرجع الى أنها تستهدف الوصول الى نظام موحد مفهوم ، للواقعية ، بحيث تضم كل أجزائها المتفرعة من داخلها ، جزءا من جزء ، أو فرعا من فرع ، انطلاقا من معنى ، إنها في مثل هذه الظروف والمواقف الدقيقة ، تصبج صعوبة على التعريف ، الى الحد الذى يتوه عنده ، الفكر في هذه الخصم الهائل ، حين يجد نفسه - الفكر - محروما من قاعدة تهديده ، الى الفرز ، والتصنيف . . اذ لا شك أن كل « تفريد » أو تحديد ، سيؤدى الى « اختلاف » في خطوط الخريطة للمجموع ، بأكملها ، ومن ثم ، تستقر المشكلة ، فيما يتبقى من حاجتنا الى التحديدات الخاصة ، ضمن هذا المجموع الكلى ، بما يساعد على وضع حل للموقف الذى ينطوى على هذه المشكلة الخاصة .

هذا هو - بالتحديد - الاعتبار الذى وعاه « جيمس » في خاطره ، حين أشار الى دائرة المعارف في كتابه الجامع ، لكل صنوف المعرفة ، وعندئذ . . سأل . . « متى أقول هذه الاشياء » . . وما الذى يقرره حكيم بأن معيارا معيننا للمعرفة ، هو الذى ينطبق ، بينهما نهجنا معيارا آخر . . ؟

وربما كان دعاة المذهب البراجماتى ، منطقيين مع أنفسهم ، في اعتقادهم ، بأن سؤالاً كهذا ، يمكن أن يجد الجواب عليه ، في - وخلال - الطلبات التى يقتضيها موقف متأزم ، وخاصة اذا كنا لا نستطيع أن نفترض ، أن جميع المشاكل ، تطرح نفسها بنفسها ، بذات الخصائص الواضحة التى رأيناها في الأمثلة القياسية ٠٠ (هكذا ٠٠ كما لو كنت أتحمس طرريقى ، خارج غابة ، دنفلتا ، هن أسار بعض المعضلات الفيزيقية ، التى تجثم بظلمها الثقيل على الاجابة المعتادة) .

وتحت ستار الاعتقاد في وظيفة الاختيار ، بالنسبة للمشكلة ، ينبثق اعتقاد آخر ، هو أنه ٠٠ اذا كانت وظيفة المعرفة دائماً ٠٠ أن تقدم حلاً ، للمتناقضات البشرية ، خصوصاً في مواجهة الاحتياجات الانسانية ، والتغلب على العقبات ، من أجل تقديم المدنية ، فلا يجب أن يكون هنا ، غاية أو غرض مثار ، فقط ، وإنما يجب أن تقف المعرفة أيضاً ، الى جانب الغاية النظرية المجردة ، اتجاوز لنا الصورة الكونية داخل اطار الفكر ، وبذلك يصبح المضمون ، رغبة ملحة ، عند النقطة التى نرى فيها أنه بيننا ، يجب أن تستند كل واقعة فردية - من خلال طرق لا حصر لها - الى علاقة بيئية لا نهائية ٠٠ والتى يفترض عزلها ، بمناسبة تجريد هذه الواقعة ، برغم أنه ليس كن هذه العلاقات بها بحسب له حساب بنفس الطريق ، ونفس الدرجة ، عندما نرى أن ملاحظتنا في هذه الواقعة ، واهتمامنا بها شيء آخر يختلف عن مجرد معرفتنا لها ، من الناحية النظرية .

ولا شك أن هناك - بالتأكيد الشديد من وجوده الرأى ، حول مسألة ، مضامين الفلسفة ، ساكتفى بالتركيز على واحد منها ، يتعلق ، بملاحج الاختيار الغائى ، بما يعنى تحقيق غاية فكرية ، وهو ما أرجو أن أقدم له ، مثالاً مناسباً ، لتوضيح ما يعنيه ذلك . (٢٥ - فلسفة)

فدراسة الطيور ، تعتبر زيادة ، ترجع في بدايتها - البدائية - إلى آلاف السنين ، ولكنها كغيرها من مواد العلوم العديدة الأخرى ، قد انتشرت ، على أسس من التصنيف العلمى والجدلى ، منذ المئاةة قرون الماضية فقط ، ٠٠ وما تزال فصائل الطيور ، رغم أنها لم تبلغ في تعدادها مبلغ الحشرات ، دتراوحة العدد ٠٠ وقد اهتم العلماء منذ القرن السابع عشر في كثير من الدول ، بتصنيف هذه الفصائل ، وعائلاتها ، وأجناسها ، وخواصها ، وتوزيعها ، وعلاقتها بالبيئة ٠٠

ومن الطبيعى أن يهتم هذا العلم ، اهتماما قويا ، بالملاحظة ، على مستويات عديدة ، ولاغراض مختلفة ، وبذلك فإن معظم الاوصاف التطبيقية ، للعينات الفردية ، ستكون ممكنة طبعاً ، ولكن بشرط واحد ، هو أن تكون الطيور - بالتعبير الجارى - في متناول اليد ٠٠ وتحت هذه الشروط ، يمكن أن نعرض ونحدد بصورة شاملة ، كل نوع من أنواع الطيور المعروضة ، عن طريق التشريح ، والتكوين العصبى ، والريش الخ ٠٠

ومن خلال هذا التصنيف الشامل ، لعالم الطيور ، تنشأ معارفنا العلمية عنها ، فضلاً عن أن هناك سمات أخرى لمملكة الطير ، فيها يتعلق بأعشاشها ، وطعامها ، وتكاثرها ، وهجرتها الخ وعاداتها الخ ٠٠ وكل ذلك يجب أن يبحث عن طريق أشكال أخرى مهمة للملاحظة ، بما يقتضيه التعاون في صبر مع الظروف الطبيعية ، تحت مراقبة الانسان ٠

والآن ، لنفرض أن فكرة ، طرأت لاحدهم ، كما حدث لوجر تيرى بيترسون حين فكر أن يخصص حقلاً لتربية الطيور ، من اقليم جغرافى ، يستطيع الشخص بالقدر العادى من قوة الملاحظة ، وقوة الذاكرة ، أن يقوم بمطابقات ، بين أفراد الطيور ،

ومجموعاتها ، وهى تقفز ، أو تحجل ، أو ترعى ، أو تنتقل عبر الحقل ، بدون أجهزة مراقبة مكبرة ، حيث سلاحظ عندئذ ، أن الأمور تجري بصورة عادية ، لكنها تختلف عن تلك التى نلمسها ، حين يكون الطير في أيدينا . . أو حين نضع تحت الملاحظة ، زوجا من الطير ، أو مجموعة منه ، في ظل شروط محددة للمراقبة ، كتلك الشروط التى نضعها ، عند دراستنا للطيور في بيئاتها الطبيعية .

فهذه العلامات التطبيقية ، التى نرصدها ، من خلال ما نراه وما نسمعه ، في ظل ظروف الحقل ، ستكون ذات فائدة فقط ، فيما تعبر به ، في هذه الحالة عن مبدأ اختيارنا للمضمون .

ومع ذلك فمن الواضح ، أن كل ما نتوصل الى معرفته حول أى نوع من الانواع ، لا يمكن بالضرورة ، أن يكشف عن مضمون له ، . . . فالمقاس بالسنتيمتر ، للفك الاسفل ، أو لون سقف الفم ، وغير ذلك من المعلومات التشريحية عن الطير ، لا تهم ، أيا كانت درجة ظهورها ، أو ما يتبين لنا من تفصيلاتها ، لأنها لن تكون لها أية قيمة في تحقيق الغاية التى نسعى الى بلوغها . . وانما كل ما قد نحتاج اليه بدلا من ذلك ، أن تكون لدينا ، قائمة بطائفة الملامح المميزة للطيور ذاتها ، وعاداتها المعروفة ، مثل لون الجناح ، ولون ريش الذيل ، ولون المنقار ، وهدقة العين ، فضلا عن أصواتها المميزة ، وأسلوب طيرانها في الحقل ، ما تتميز به حين تنتقل بين الأشجار ، التى يتردد عليها بعض الطيور الخ . . فضلا عن اختيار الملامح المقارنة ، التى تمكن المراقب ، من التمييز بين الانواع المتشابهة بعضها من بعض .

ومن هذه المعلومات القيمة التى جمعناها ، لكى نكتب تقريرنا العلمى ، يجب أن نختار المعايير التى نحدد بها الغرض المطلوب . . . وبهذا يمكن القول ، بصدد المثال الذى ضربناه أن تعسرية

الأحداث والظواهر ، وكشف المهمات ، مثل هذه الأنواع ، وغيرها .
 ٠٠ هو ركن واحد فقط في ساحة أكبر كثيرا من أن تقتصر ، على
 الطير ، لكي تظهر بوضوح ، ريش ذيله الأبيض حين يشرع في
 الطيران .

وعلى الرغم من أن الاستطراد في التصور ، قد يبدو في حركته ،
 بعيدا عن نطاق الموضوعات الفلسفية ، إلا أنه يمثل - على
 التحديد - وجهها واحدا على الأقل ، من وجوه الاهتمام بالتفكير
 الأساسي في أمريكا . وهذا الاهتمام ، غالبا ما اختلط ، بالاعتقاد
 بأن كل فكر يجب أن يسخر لحساب العمل ، أما الحقيقة في موضوع
 الفكر ، فذلك شيء آخر .

هذا ، ولم يكن التناقض أساسا بين الفكر ، والعمل ، وإنما
 كان التناقض ، بين معرفتنا النظرية من جهة .٠٠ وبين الغايات
 الإنسانية التي نقرر في ضوءها ، أي معيار من معايير هذه المعرفة ،
 يتناسب مع هذه الغايات ، والطريقة التي يجب أن نستخدمها
 بها ، من جهة أخرى .

ولو أن هذا الاهتمام بالاختلاف حول أي نوع من أنواع الفكر ،
 والمعرفة ، يصلح أن يكون له دور عملي في حياة الإنسان . فعددثذ ،
 يكون الفلاسفة الأمريكيون ، قد وصلوا إلى لب الموضوع .

الصور المميزة في الفلسفة الأمريكية

بقلم
ت . ل . س . سـبيريدج

هو الآن أستاذ المنطق ، والميتافيزيقا ، بجامعة ايدنبرج ،
وقبل ذلك ، قام بتدريس الفلسفة ، بجامعة سويبيكس خلال الفترة
من ١٩٦٣ - ١٩٧٩ ، ونمتها سنة قضائها بجامعة سينسيناتي ٠٠
وتشتمل الأعمال المنشورة له على « رسائل جيرمي بنتام »
(جزء ١ و ٢) و « الحقائق ٠٠ والكلمات ٠٠ ومعتقدات سانتاينا »
بحث في الفلسفة « ويقوم الآن بعمل دراسة مقارنة لويليام جيمس ،
و : ف . هـ . برادلي ، وله اهتمامات خاصة « بالعصر الذهبي »
للفلسفة الأمريكية .

١ - حينما طلب منى ، أن أتحدث في هذا الموضوع ، لم يكن قبولى له يحمل أى معنى ضمنيًا قد يستخلص من العنوان الذى اختير لهذا البحث .

ودع ذلك ، فلا بد لى - على سبيل الافتراض - أن أشير الى هذا الايضاح ، بما قد يساعد في الامور .. ولكنى ولن أفعل ، لان المهمة كبيرة ، لدرجة لا يكفى لها ، أن أحصر المزايا التى تقاسمها الفلاسفة الامريكيون ، على أوسع نطاق ، خلال حقبة من الزمن . يمكن أن نلم ببحثها ، مع ملاحظة أن هذه المزايا ، لم توجد على الصورة التى تذاثرت بها على هذا النطاق .

وربما كان الافضل ، أن أنتهز هذه الفرصة ، لكى أشير الى بعض الصفات ، وكل المزايا التى تميزت بها - بدرجة قوية - جماعة من الفلاسفة ، الذين يمثلون - بالنسبة لى - قمة عالية ، في تاريخ الفلسفة الامريكية ، والتى أعتقد أنها احتلت مكانها ، وعصرها ، خلال الخدمة من أنبل الملاحم التى خاضتها الفلسفة في القرن السابع عشر .

٢ - أما المكان ، والزمان ، الذين استقر عليهما تفكيرى ، فهما .. هارفارد .. والقرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين .. وهى الحقبة التى انطلق فيها كثير من الفلاسفة ، بما استوحوه من تصوراتهم وأفكارهم في جامعة هارفارد العظيمة .

وقبل أن نركز انتباهنا على هذا العصر ، وذلك المكان ، أرغبوا - مع ذلك - أن أكره مروراً عابراً ، على خريطة الفلسفة الامريكية ، في وضعها الحالى .. ذلك أن البعض من البريطانيين يرى أن ثمة تجاهاً كبيراً نحو ، التعدد في المواقف ، بينهما نرى عدداً قليلاً جداً من الجامعات في بريطانيا ، يضرب على النغمة الارثوذكسية.

السائدة ، أو ما يعتبر محورا للجدل ، بحيث أن الآراء المختلفة ، يجب أن توضح نفسها في ضوء علاقتها ببعض الأوضاع الفلسفية السائدة ، ومع ذلك فليس ثمة حرج من القول ، بأن أعظم الجامعات المعروفة في أمريكا ، لم تفعل مثلها ، أى لم تضرب على النغمة السائدة لديها ذلك ، لكى يظل الطريق مفتوحا للنقاشات المفيدة في هذا الشأن .

على أن لدى القاطعا ، بأن هناك - على الأقل - تنوعا واسعا لدى مراكز النشاط الفلسفى بمختلف أنواعه ، بل وقلما نجد رأيا ثم يتأثر بالصبغة الارثوذكسية ، لدى بعض المؤسسات ، أو الانسباط الفلسفية .

واعتقد أن وجود العديد من المراكز الارثوذكسية ، يثير تفتحا في البحث العقلى ، بين الفلاسفة الأمريكيين ، أكبر مما تنصوى تحته ، الفلسفة الوطنية في بريطانيا (وبصفة خاصة في إنجلترا) وهى سمة ترجع في جزء كبير منها - طبعا - الى أثر حجم البلاد الأمريكية ، حيث لا يمكن لجامعة مثل جامعة هارفارد ، أن تلعب دورا ، يبلغ في تأثيره ، ما يبلغه الدور الذى تلعبه جامعة أكسفورد في إنجلترا ، أو كالى لى لجامعة هارفارد نفسها ، وبعض الجامعات القليلة الأخرى في أمريكا في العصر الذى كان « جوزياه رويس » بصرح وحده في كل أنحاء كاليفورنيا .

ولكننى أشك في أن يكون ذلك ، هو كل ما تدعو اليه النظرة الأمريكية التعدد وذلك لأن ما نراه في أية مدينة صغيرة ، يشبه من بعض الوجوه ، أسلوب الكنيسة الأمريكية ، حيث تبتدو الفكرة المسيطرة ، مشدودة بالرغبة في تمايز الروح الوطنية الغالبة على غيرها ، بالنسبة لكل جنس من الاجناس البشرية .

وقد تصادف أن عبر عن هذا النوع من التفكير ، رجل (دخل)
 «الفردناندا الهندوسية» ، إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، هو
 «سوامي فيفيكا ناندا» عندما قال أن الهدف هو أن يكون «كل
 رجل وله عقيدته الخاصة» ، والواقع أن هذه العبارة ، تعتبر
 بالضبط عن الفكرة الرائدة «أويليام جيمس» ، والتي يمكن
 النظرية في العدد ، على ضوء هذا المعنى ، أن تعتبر من أعظم
 الملامح الأمريكية المتميزة .

ومن المؤكد ، أن جيمس ، ولو أنه كان معارضا إلى أقصى
 حد ، للارثوذكسية ، إلا فيما يتعلق بوجودها كأقلية ، لها من
 الحقوق ما للأقلية ، التي تدرك تنابها وزن خصوصيتها ، إلا أنه مع
 حرصه إلى أقصى حد ، على أي رأى أيا كان مصدره الأكاديمي -
 اكتفى بمصادره من الحكمة ، على الذي كان يزنها بميزانه الدقيق ،
 «بنيامين بزل بلاد» ورواد حركة «تنمية العقل» ، وغيرها من
 المصادر الهامة في عالم التخصص لاكاديمي .

ولذلك آمل ، أن نستوعب ما قاله «جيمس» من أن أي شكل
 من أشكال الفلسفة ، لا يمكن أن يدعو إلى اتفاق كامل ، إلا إذا
 ألغينا العقل تنابها ، وألغينا دوره في عرض الأفكار المتعددة على
 مسرح الفلسفة الأمريكية ، كما آمل أيضا ، أن تعلى ذاكرتنا ،
 بما قانه «جيمس» من أن الفلسفة عموما ، ليست حكرا على أحد .
 وعلى الرغم من أن فلاسفتنا الثلاثة ، الذين ستتناولهم هذه
 الدراسة ، سيكون بالتأكيد ، مزاجيا ، أو خواص «التشديد» إلا
 أنني سأحاول أن أقدم الدليل على أنهم - مع ذلك - كانوا نوعا من
 وحدة التأسيس ، التي تشير إلى داحمة رائعة ، لا في تاريخ الفلسفة
 الأمريكية فقط ، بل وفي تاريخ الفلسفة الغربية أيضا ، هؤلاء هم
 فلاسفة «مارفارد» ، الذين ظهرت في عصر تميز باضطراب التطور ،
 بهم : «جيمس» و «جوزيا هويس» و «جورج سانتايانا» .

ولا يفوتنا أن نذكر « بيرس » الذى حاضر فيها أيضا ، في عدد من
المناسبات .

وبما يزال هؤلاء الفلاسفة - والثلاثة الاول منهم بصفة خاصة -
يبحثون مجموعة النظريات والاهتمامات العامة ، على الرغم من
اختلاف مذاهبهم ، وأساليب تفكيرهم ، وأنهم - فيما يبدو -
قادوا المساجلات التى دارت بينهم ، على نسق ، تمثلات من خلاله
وحدة فكرية تميزت بأصالة جوهرها ، الذى ترك فيما بعد ، تاريخه
أمريكيا ، لم يقتصر على هارفارد وحدها ، والذى ما يزال يفخر
بحاضره ، فضلا عما أضفاه - فيما أعتقد - من الحيوية ، بصورة
جديرة بكل اعتبار .

والواقع اننى أعتقد ، أن ثمة نوعا متميزا من الفلسفة
الأمريكية ، يضرب بجذوره في هارفارد ، منذ أوائل القرن الماضي
تقريبا ، ثم سار على هديها ، فلاسفة من أمثال هؤلاء الذين
أسهموا في بناء الواقعية الجيدة ، والواقعية النقدية ، وآخرين
مثل ك. أ. سترونج ، وديكنسون ميلر ، ولا يفوتنا ذكر « ديوى »
ومدرسة ، وإن كان يبدو أن هذا التبع من التمييز الذى انفردت به
الفلسفة الأمريكية ، قد انتهى - أغابه - مع انتهاء الحرب
العالمية الثانية ، حين حلت - خلالها ، بصورة واسعة ، ولأسباب ،
كان بعضها واضحا (ولكنى لن أتعرض لها) فلسفة « كادت أن
تكون صورة طبق الاصل من الفلسفة البريطانية ، وذلك على الرغم
من أنه ، ما يزال لها بعض المذاق الخاص ، في عدد من الأعمال
التي نوقشت ، بصفة عادية ، على مستوى أكبر ضمن أعمال
مؤتمر فيينا ، واكسفورد ومن ذلك مثلا بحث قدمه ك. ل.
ستيفنسون بعنوان « الفلسفة الاخلاقية واللغة » .

٣ - ومع ذلك ، فما يزال ، هناك خيط خاص ، يميز الفلسفة
الأمريكية في الوقت الحاضر ، ويعتبره ، شاراس هارتشون ،

جوهرتها الفريدة ، هذا الخيط يبدأ من فيلسوف هارفارد ، أن -
 هوايتييد ، (رغبنا بشار حوله من التساؤلات ، كفيلسوف أمريكي
 الجنسية ، من وجهة النظر القانونية ، وعن ناحية انتماؤه الوطني)
 غير أن « هوايتييد » لم يأت الى أمريكا فقط ليدرس الفلسفة ،
 أو ليجد لنفسه مدرسة يتعلم فيها ، ذلك أن فلسفته ، تتسم
 بمزايا خاصة ، وضحت في أعمال « جيمس » ، و « رويس »
 و « سانتاينا » بصورة أوضح مما وضحت بها لدى أي فيلسوف
 آخر تأثر بهم فيما بعد .

٤ - وهكذا ، فان تقديرى لهؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، وما حققوه
 من التفوق ، يرجع فيما اعتقد الى أن أعمالهم - مع غيرها من
 أعمال الفلاسفة الآخرين ، الذين لن أتناولهم في هذا البحث -
 وحدة فكرية جامعة . على ذات النسب الذي تشكلت به فلسفة
 كل من « سببوزا » و « ليبنتز » وأن اتخذت مدرستهما ، موقفا
 متعارضا ، بالكامل .

واذا كنت قد تعرضت « لأميكية » « هوايتييد » فأرجو
 ألا يضيق القارئ ، بما يلزم أن أذكره - بالمناسبة - عن
 « سانتاينا » بما له من موقف مشابه ، وان كان يكفى بالنسبة
 لهذا الأخير ، أن نشير - بهما يكن - ما قاله في هذا الصدد - الى أنه
 يتميز بأسلوبه الفلسفى المتفرد ، والطريقة التى تصدى بها
 للمشاكل المختلفة ، بهما ينبىء عن مفهوم المفكر الأمريكى ، دون
 أن بغض من ذلك ، كونه ترك أسبانيا ، الى أمريكا ، وهو في
 التاسعة من عمره ، وعاش بها الى أن بلغ الخمسين ، ثم رحيله
 بسبب مسلكه الانتقادى تجاه أمريكا . فكل ذلك يدخل نفس
 النطاق الذى دخله ، كل من « جيمس » و « عزرا باوند » .
 الى أن اتصالاته الفلسفية ، وتأثير فلسفته ، قد تميزا - بالقطع -
 بالصفة الأمريكية ، على نحو ما تشهد بذلك كتاباته هو نفسه ،

عندهما بلغ الخمسين من عمره قائلا « تلك هي صفتي كفيلاسوف
أمريكي ٠٠ ان كان ثمة ما أوصف به على الاطلاق » ٠

٥ - والآن ٠٠ ما هي اذن هذه الملامح المميزة ، لهذه الجماعة
من الفلاسفة ٠٠ والتي يعتبر ، « جيمس » و « رويس » و « سانتايانا » ،
بـثابة الواجهة الرئيسية لها ؟ ٠٠

وفي اجابتي على سؤال كهذا ، أرى أن أعرض مباشرة ،
لبعض الاعتبارات الفنية البحتة ، فيما يستبين من النقاط المتميزة
التي اتسم هؤلاء الفلاسفة ٠٠ وأولها تلك التي كان لفكرة اللامحة
الخاطفة ، (أو الخاطرة) من أثر في فلسفة كل منهم ، فيما تناوله
من استخدام فردى لميتافيزيقيته ٠٠

وهنا يثور تساؤل فوري ٠٠ ألم يكن ذلك هو أحد الطرق التي
انخرط معهم فيه ، « هوايتهم » فيما يتعلق بنظريته عن « الخاطرة »
اللاحظية ٠٠ ثم ٠٠ الا يعتبر ذلك تعميها واقعيا لهذه الفكرة
السيكولوجية ؟ ٠٠ وهو تعميم ، قد وضح أنه انضم فيه خاصة ،
الى « سانتايانا » ٠٠

وقد وجد « جيمس » ، فكرة اللامحة أو الخاطرة اللحظية ،
فكرة غامضة ، لدى الكاتب الأمريكي ا . ر . كلاي ٠٠ وعندهما
عرض « جيمس » لهذه النظرية ، أخذ عليها مأخذين ٠٠

(ا - ان أحدا ، لا يختبر أحدا ٠٠ في نطاق « لحظة لحظية » * ٠٠
وانما هو يشغل في اختبار ، حيزا زمنيا ، تكون فيه عناصر

* المترجم : وقد نفضل التعبير عنها بعبارة ، الحاضر
الحظي ، أي اللحظة الحاضرة ، بما يعنى التمايع الخاطر ، بفكره
(أو رؤية) معينة ، في لحظة معينة ، تتحدد خلالها - في لحظة
(أو يظهر) ادراك الشخص (أو احساسه ، أو وعيه الخ) بشيء
ما أو معلومة ما ٠

التجربة ، مطروحة (أو معروضة) على سياق الماضي ، أكثر منه على سياق الحاضر ، أو على سياق المستقبل .

٢ - وعلى الرغم من أنه - إذا صدقنا القول - لا يوجد شيء كهذا . . . كتجربة لحظية . . . فهناك وحدات زمنية ، تختتم بها التجربة ، على حد ما عبر به « بيرى » بقوله : « ان هناك وحدات عقلية من النوع الذى يشير اليه « جيمس » ، ألا أنها تمثّل ذبذبات أو موجات كلية ، وكل منها عبارة عن وحدة غير قابلة للانقسام . تنتهى لحظة وجودها ، وهى وحدات متطابقة ، وليست بسيطة بذاتها ، ولا هى قابلة لتحليلها الى عناصر بسيطة (الفكر . . . والاخلاق في الولايات المتحدة - جزء ٢ ص ٧٧) .

ولا شك في أن الطريق الذى سلكه « جيمس » في استخدام هذه الفكرة ، توضح ، مدى الدقة الميتافيزيقية ، والتي غابت - فيها أعلم - عن السيكلولوجيات ، والفلسفات الماضية .

على أن النقطة الهامة تركز على أن العلاقات الزمنية ، تنشأ في « التو واللحظة » مباشرة ، وأن الفواصل الزمنية التى تفصل بينها ، تتخذ صورة تجريدية ، من حيث ما يطرح للتجربة ، وليست عناصر مكونة منها . . . ولهذا فلا يجب أن تتماثلنا الدهشة ، اذا عرفنا أن « جيمس » كان من خصوم « براولى » باعتبار أنه كان من المعارضين لنظرية المثل التى يدعو لها فلاسفة اكسفورد ، أشبه بما كان يعترضها كل من « راسل » و « مور » ولأنه - أى جيمس - كان في سيكلولوجيته كظاهرة واقعية ، يعارض في ميتافيزيقية « برادلى » ، ويحط من قيمتها .

وكثيرا ما يثور العديد من المشاكل ، بصدد « اللحظة اللحظية » ، مثال ذلك ، ان ما نعرض طرحه للتجربة ، في « لحظة أساس » فردية للتجربة بحيث نفرد لها حيزا زمنيا محدد ، بمعنى أنها ليست لحظية بطبيعتها . . . الا يستتبع ذلك ، أن يكون اللحظة

ذاتها ، حيز زمنى ، أم أنها تنتهى بوقتها ؟ ثم ما هو نوع المجموعات أو الفصائل التى تتكون من هذه اللحظات أو الدقائق ، من وجهة النظر الرياضية ؟

على أن مضمون أية تجربة ، من وجهة نظر « جيمس » فى رؤيته الميتافيزيقية ، الالهائية ، يجب أن يتطابق مع خاصية هذه التجربة ، بحيث تتضمن الوحدات الأساسية للتجربة ، وعاءها (أو حيزها) الزمنى الذى تتم تجربتها خلاله ، وأن تضطرد هذه الوحدات ، من واحدة الى أخرى ، كما لو كانت تجرى تجربتها واحدة . أما عن الوصف الرياضى لدقيق ، لهذا الاضطراد (أو الاستمرار) فقد انتهى « جيمس » الى الاعتقاد تماما - تحت تأثير بيرجسون - بأن شدة أشياء ، لم يكن من الممكن وصفها رياضيا .

وعلى أية حال ، يمكن القول ، أن فكرة اللحظة الخاطفة ، أو الخطرة اللحظية ، عند « جيمس » (وبالرغم مما تبدو به من أنها تجزئ التجربة ، الى ذبذبات ، منفصلة تتماوج من خلال اضطرادها من لحظة لآخرى) دعت الى الاصرار دائما على أن سبب التجزئة لا يمكن كسره ، أو تجزئته الى دقائق صغيرة ، لا فى اللحظة (داخل حيزها الزمنى) ، ولا بين اللحظات المتتابعة التى تلايها .

ولذلك نجد ، على الرغم من أنه انتهى الى الاعتقاد ، بأن هناك لحظات أساسية ، أو ذبذبات للتجربة ، يركز اهتمامه دائما على الطريقة التى يقع فيها كل تردد للذبذبة ، التى تتابع فى اندفاعها ، (لأنه ليس شدة تقسيمها بينها) أكثر من اهتمامه بتمايزها كل واحدة عن الأخرى .

ومن المهم أن نلاحظ أن هذه الفكرة ، عند « سانتايانا » (ويفترض أنه تعلمها من « جيمس ») فيما يتعلق بالوعى الذى يتقاطر بجزئياته ، بحيث يشغل كل جزئية منها ، حيزه الزمنى ،

من قبله ومن بعده ، وخلالها ، قد استخدمت في اثبات فرض - قطعاً
 لم يقصد « جيمس » - يتناول الأثر الذي لا نملك ، ولا يمكن أن
 نملك مباشرة ، أية معلومات عن تردده (أو سياقها) الزمنى
 الفعلى ، وأن اللوحة الزمنية المصاحبة للحدث ، تعتبر مرحلة
 غامضة ، بصدد ادراكنا لها . . لان ما دلل عليه « سانتاينا » هو
 أن العلاقات الزمنية ، خلال لحظة من لحظات التجربة ، تختلف
 أساساً عن تلك التى تتخلل بين لحظات التجربة .

فالأولى ، تعتبر مظهرية ، في رى « جيمس » ، ولا تقدم
 لنا أية معلومة ، لأنها لا تعدو أن تكون مجرد علاقات زمنية عارضة
 (وقتية) بين عناصر تواجدت في وقت واحد مع تواجد الاحساس
 بها ، بينما أن العلاقة الحقيقية في أسبقيتها الزمنية ، يجب أن
 تكون ، كذلك العلاقة التى تنشأ في أى زمان ومكان ، نركز فيهما
 على حدث واحد ، ليس غير . . وعلى ذلك - وبعبارة أشد تركيزاً -
 فأننا ندخل عامل الوقت ضمن التجربة من خلال اللحظة أو اللحظة
 اللحظية ، وعلى قدر دقة الوقت الذى نحدده ، يكون باوغلنا الطريق
 أو الهدف من لحظة لآخرى .

وحين تصدى « سانتاينا » لعلاج مشكلة كهذه ، دفعه ذلك
 الى أن يبحث عن سبب يستند اليه في قوله أن علاقة الادراك ،
 بالزمن ، هو بمثابة قولنا ، اننا لا يمكن أن ننظر الى الادراك
 مقدماً ، وبصورة مباشرة ، كموضوع طبيعى ، ون ثم فأننا نرى
 - بغض النظر عن نفس الموضوع - أن « جيمس » و « سانتاينا » . .
 انتهيا الى نتائج متناقضة بشكل حاد ، بما يشبه التخالط المباشر
 بين الادراك ، وبين السياق الزمنى .

هذا ، وقد نرى الكثير من فلسفة « هوايتيد » في دفاعه عن
 حل هذه المشكلة ، والتى على أساسها ، شارك فيها من نقطة
 البداية المشتركة . . وهى بداية استمرت الى أن دفعت بكل من

« جيمس » و « سافيانا » معا ، الى فلسفتها الميتافيزيقية ، وذلك على الرغم من بعض النتائج اللاحادية .

هذا . . وتلعب فكرة « الخاطرة اللحظية » ، دورا على نفس المستوى الاساسي ، وأكبر في نطاقه من « ميتافيزيقية » « جوزياه رويس » ، على نحو ما عبر هو عن ذلك ، بشكل قاطع في كتابه ، « العالم . . والفرد » . . والواقع أن التجربة العقلية ، الفردية ، تعتبر دائما ، هنا ، بمثابة ، اختبار للوقت ، وأنه ليس ثمة ، حد للوقت الذي يمكن - منطقيًا - أن تستغرقه من الاناحية النظرية . كمضنون وحيد للادراك ، يستخدم لحل حالات المفروض التي تشوب في النهاية ، العلاقة بين العضوى وغير العضوى من جهة ، وبين الله من جهة أخرى .

فالمادة غير العضوية ، هى في جوهرها ، مادة محسوسة ، الا أن الاحساس بها ، يتم من خلال الاحساس بالحيز الزمنى ، وهو يختلف عن احساسنا ، بأننا لا نستطيع أن نشتيء معها علاقة ما ، أو نلامسها ، أو نعترف بخاصيتها الغائية .

أما بالنسبة لالة . . أو . . المطلق . . فان التاريخ الكونى بأسره ، يعتبر بالنسبة له لحظة لحظية ، وحيدة (أو مفردة) وقد دفعت هذه الفكرة « رويس » الى أن يشارك « برادلى » في رأى ، بأن كل تجربة ، مهما كانت ضآلتها ، تعتبر جزءا من تجربة أبدية ، غير متغيرة ، بينما يصران على أن الزمن . . أمر واقع ، لان العالم ، هو التجربة الكونية التي خلقها الله مرة واحدة ، وأنه عالم زمنى أصلا ، يتطور من قبل وذن بعد تطورا زمنيا .

ولا شك أن هذا الدور البارز الذى تلعبه « اللحظة اللحظية » في فكر هؤلاء الفلاسفة ، الأمريكيين ، والذى يبدو في سمته المتغيرة الاصلية ، أنه ترك بصماته عليهم ، كجدوة ، وكشف عن المعاني القيمة التى عبروا عنها في تصوراتهم .

٦ - ومع ذلك فان فكرة أو مذهب « اللبسة اللحظية » تعتبر ببساطة ، أساس الصفة المتغيرة لدى هؤلاء الفلاسفة ، وخاصة وبصورة محددة ، ما يتعلق بالمعنى الحيوي ، الخاصية الإدراك ، أو التجربة ، على نحو ما يشعر به كل منا من لحظة لأخرى ، وعلى نحو ما يتعلق لدينا ، مما يجب أن نسترجعه باستمرار ، ونستجده ، لنفسنا لنثرى به حياتنا ، وليجسد فيها لحظات التجربة ، اذا كان علينا أن نحصل على فكرة مفيدة عن واقعنا في الحياة .

وقد حرص هؤلاء الفلاسفة ، كل بطبيعته المتميزة ، على التمسك برأيه فيما يجب على أي فيلسوف من التمسك بالواقع في مضامينه العملية ، وأن يفلسف الوضع المناسب لما يقتضيه ذلك ، من أخذ العبرة من تجربته الخاصة ، باعتبارها المثال النموذجي للدافع الحقيقي للوجود ، وأن يتحقق باستمرار من نتائج تحليلاته ، باسترجاعها ، واستشارتها . وليس يعنى ذلك أن ينطوى على أى درجة من الانانية وانما عليه أن ينصت الى نبض كينونته ، فيما يدعو اليه مباشرة في كثير من الأحيان ، الى استشارة ما يجب عليه أن يؤمن به ، عندما يؤمن ، بأن شيئاً ما ، يجرى مجرى الواقع سواء في خواطر الآخرين ، أو في العالم الفيزيقي .

٧ - وكان « جيمس » من أشد المدافعين من الناحية العملية ، عن هذا الرأي طبعاً ، كما أنه كان يعتبر المرجع ، الذى تعلم عنه الآخرون على أوسع نطاق ، نستثنى من هؤلاء « برجسون » الذى كان له وضعه الخاص ، بين الفلاسفة الأمريكيين في هذه الفترة ، وان كان يبدو - فيما اعتقد - بصورة أكثر تواضعاً في الفلسفة اليريطانية ، والاوروبية .

أما عن مدى ما تعلمه « رويس » ، و « ساندبايندا » ، وكثيرون آخرون ، من « جيمس » في هذا الصدد ، وما تأثر به « هوانيتويد » في لب فلسفته المتأفيزيائية ، فهذه دراسة يحتاج اليها الفلاسفة

المعاصرون ، أشد الحاجة •

٨ - ولكن •• كيف لنا أن نحدد اطار هذه الدراسة ؟

الواقع ، اننا يمكن أن نتناولها في جزئين •

أولهما : الطريقة التي نتوصل بها الى استنتاجات خاصة
التجربة الشعورية •

والثاني : الطريقة التي نستخدم بها ما استوعبناه على هذا النحو ، في العمل الفلسفي •

وأعتقد أنه من الصعب علينا أن نهالج الجزء الاول كمنهج ،
بينما هو أقرب الى العادة التي توجه نظر الانسان الى واقع معين ،
كتجربة كلية ، خاصة به •• ولانه يشتدل على الخاصية التي
يستوعب بها عقله ، في تيقظ ، عندما يشرع في تكوين نظريته ،
عما استوعبه ، أو عن المادة المتعلقة به ، ولو أن ما يتعلمه
(صاحب التجربة) ما يوجه اليه نظره ، ليس شيئاً مقررًا في
صيغة ثابتة ، وانما هو يتعلم شيئاً اقتنع به ، بطريقة أكثر
إيجابية ، على نحو ما صرح بذلك « جيمس » نفسه ، بأسلوبه
السايف في بحثه العظيم ، عن « تيار الوعي » وفي مواضع أخرى من
كتابه « مبادئ علم النفس » •

يقدر وصف « سانتايا » ذلك أحسن وصف ، خاصة هؤلاء
الذين عجزوا عن تفهم مثل هذه الفصول في « مبادئ علم النفس »
التي تعلم هو منها •• فقال « ان ما تعلمته منه (هكذا هو يقول)
ربما كان أشياء ، لم يعلمها هو لا أحد ، ولكنني استوعبتها ،
كنت أغفل من روعه ، وطريقته التي كان يعلم بها ، وكان أول
شيء - فيما يجب أن نذكره منها - هو الالساس مباشرة ، بواقع
التجربة لملاحظتها ، قبل أن يلتبس شرح ، أو خلط •• ويرى ويليام
جيمس أن التجربة الواقعة ، مهما كان وقعها ، مختلفا ، أو ثريا
•• فهي تتكامل دائما به ، ومعها ، ولها وحدة حيوية ، تتأرجح به

وتتأرجح بها ، وتجعل من الواقع الواحد ، واقعا محققا فوق وجودنا » .

(فلسفة جورج سانتايانا بـ طبعة ب ١٠٠٠ سكليب ص ١٥) .

ويقول في موضع آخر :

« إنها بالنظر السطحية (هبادئ علم النفس) عملية مثلها مثل غيرها ، إلا أن ما يميزها أنها منحة من الخالق ، لتبعث الحيوية في حياة العقل .. فهو الذي رأى أن التجربة على الصورة التي نجربها بها ، ليست خليطا من الاحاسيس المختلفة ، ولا هي تمير عن ملاكات متفصلة ، ومتصادمة ، كما هو الحال في العلاقة بين العقل والعاطفة ، أو بين .. المنهج .. وانما هي فيض من الجيوشان العقلي (أو الفكري) مثل الحلم الذي تتسم كل مراحل وأجزائه ، بالغموض ، والخلط ، والتي تتداخل باستمرار . ثم تنفصل في تجمعات متميزة ، ثم تتسلسل تدريجيا في غمار الماضي مثل نعويم السفينة أو تضرب في أفق المستقبل مثل المجسدا في ماء البحر » (الاخلاق والفكر في الولايات المتحدة ص ٦٧ و ٦٨) .

وتبدؤ قيمة هذا المعنى ، فيما ينطوي عليه من طلب التصدي المباشر ، والذي يعتبر ملامسا متميزا عند هؤلاء الفلاسفة الامريكيين ، الذين تأثروا « بجيمس » ، فيما قد يدركه البعض ، حينما يتوقع مدى الضرر الذي قد يقع في حالة غيبة الوعي ، على نحو ما دلل عليه « ديكسون هيلر » ، حينما ، من أن الشخص الذي يتحلى به ، لا يمكن أن يخرج عن اطار الصورة الفريدة التي أشار اليها « رايل » في كتابه « نظرية العقل » أو يمكن – بالاضافة – أن يصوغ من نظرية تحقيق الذات العقلية ، والمخ والتي تصالح النوع ، والادراك ، باعتباره وحدة نظرية ، متكاملة ، كما يشرح بعض أذراع السارك على نحو ما قاله كل من ارنست روجر وبوتنام .

غير أن ذلك ليس المعنى المقصود بالمباشرة ، وإنما هو معنى
 ٠٠ فدواد أن التجربة ، تعيش في وجداننا ، وفي ذاكرتنا ، بمثل
 ما تعيش في وجدان الآخرين ، وذاكرتهم ، حسب تصورهم لها ، كما
 تمدنا بالقدرة - وربما الوجدية - على تفهم الشيء ٠٠ ما هو في
 واقع ٠٠ وعلى أي نحو يكون ؟ في تمام اكتماله ٠٠ وذلك هو
 ما يشغل في الفلسفة الأمريكية مكانا يجعله جديرا بأن يكون له
 وضعه المتميز .

ويرى « جيهس » أن هذا الرأي ، يفتقر إلى دليل ٠٠ فهو
 مفتاح فكرة التجريبية الراديكالية ، التي ترى في التجربة المحددة ،
 الواقع الوحيد ، لتجسيد الأشياء الطبيعية « الفيزيائية » والتي
 تعتبر أكثر من مجرد عناصر مشاركة في التجربة العملية ، لتنبؤاتها
 التي نتوقعها والتي تجعلها أجدر بأن تنضم إلى العناصر المكونة
 لهذه التنبؤات .

على أن ديول « جيهس » إلى فلسفة « سيكولوجية الإنسان
 ترجع إلى ما أثاره » « رويس » في تعليقاته حولها ٠٠ وقد عرض
 لذلك سواء في كتابه « روح الفلسفة المعاصرة » أو في كتابه « العالم
 ٠٠ والفرد » حيث أشار في فصل ورد في الكتاب الأول ، تحت عنوان
 « عالم الوصف ٠٠ وعالم المعرفة » إلى عرض تميز بالوضوح عن
 الشكل الوحيد لنظرية تحقيق الذات العقلية ، والمخ ، وهي على
 التحديد ، نظرية السيكولوجية .

وقد حل « هوايتيد » وتابعه في ذلك ، شارلس هارتشورن ،
 على هذا التقليد الأمريكي القوي والذي يرى أن معظم طرق التصور
 في العالم ، نعالج الأشياء ، كما لو كان لها فقط نوع فارغ من
 الواقعية ، بحيث ينظر إلى الطبيعة فقط باعتبارها ، الواقع الفعلي ،
 إذا نظر إلى جوهرها من الداخل على نحو ما ينظر أي إنسان إلى
 تيار وعيه الذاتي .

وقد وقف « سانتاينا » من بعض الوجوه التي جانب هذا الرأي ، ومن المؤكد أن ملاحظته الشهيرة ، التي قال فيها أن المعرفة ، شريف ، وليست تكليفا ، فسرت على أنها نقد لاي رأى يقول ، ان ما يحصل المرء على قدر من المعرفة ببعض الحقائق ، حتى يتصور نفسه ، وكأنه يغترف من المعرفة .. بينما اننا لو تعقنا حقيقة الامر ، لوجدنا أن « سانتاينا » لم يختلف في ذلك مع الآخرين ، حول هذه النقطة ، ذلك أن تقديره الخاص ، للخاصية الحرفية للواقع الفيزيقي ، يقوم أساسا ، - وإلى أبعد مدى تسمح به طبيعة الاشياء - على نظريته في اللمحة اللحظية ، والتي تسمى في تصورنا لبعض أنواع القياس ، بلحظة الوعي (أو الإدراك) بينما هو - على مستوى آخر - يدلل باستمرار ، على أنها خاصية عقلية ، فأيما تعينه من المعرفة الحرفية ، في حين أن معرفتنا ، للفيزيقيات ، تعتبر - شأنها في ذلك شأن غيرها من الجزئيات - من الامور الرمزية .

وفي تقديرى أن هذا الرأى ، رأى جزئى ، فردى ، رغم أنه ليس الرأى الوحيد ، أما الرأى السائد في أمريكا ، فيتمثل في أن تيار الوعي لدى أى فرد ، يعتبر بالنسبة لذا ، الحالة النموذجية ، للواقع العملى .

٩ - وأعتقد أن ثمة أمورا قليلة يمكن أن تكون ، أجـدى للفلاسفة المعاصرين ، من محاولة تلخيص الاسانيد ، لتدعيم هذه النظرية ، لدى كل من يريد أن يتقصى لدراسة هؤلاء الفلاسفة الأمريكبين ، فاذا ما راق لاحد الفلاسفة أن ينكر أن هناك ، واقعا مرتبطا بكل انسان .. وهذا الواقع يمكن أن يطلق عليه ، تيار الوعي ، وهو مدار البحث لذاته ، والذي يهم كل من يريد أن يكون تركيزه على الواقع هو الجواب المباشر ، لاية فلسفة أصيلة ، فعليه أن يقرأ ، « لجيمس » « تيار الفكر » ويعلق عليه ، ويخبرنا ، - اذا كان ثمة ما يستحق - بها استوعبه من قراءته .

ومن الأمور المحزنة ، أن كان ذلك ما فعله أحد الفلاسفة ، وهو على التحديد « ويتجنشتاين » وكان معجبا بمبادئ « جيمس » (في علم النفس) والتي لعبت دورا في تحول الناس عن هذا النوع من التفكير الذي أشرت إليه . إلا أنه قد يقال - وقد يكون حقيقة - أن لغة الجدال (الفلسفى) الخاصة ، لا تعتبر في نظر الداعين لها ، وأكثرهم حكمة ، متعارضة مع الطريقة التى عالج بها هؤلاء الفلاسفة ، تيار الوعى ، ولكن حتى إذا كان ذلك . فإنه لا يؤثر على الواقع من أن هذه الحجة ترتبط - عملا - بتحول الناس عن ذلك النظر .

و فضلا عن ذلك ، فإنه إذا لم يكن المقصود من اللغة الجدلية الخاصة ، ادانة وضع احساس كل فرد بتيار وعيه الخاص به على بساط البحث الفلسفى ، فقد يعجب الاثنان : مما إذا كان لذلك من الاهمية الاساسية ، بما يبدو معها أنه مرتبط بها ، حتى أن الامر لا يعدو في هذا الصدد ، أن يكون نقدا لمجرد النقد - عن مسائل باللغة التفاهة ، في تاريخ الفلسفة على حد تعبير « كارناب » بشأنها فذلك منهجية .

• (١ - على انى ألحظ ميلا هذه الايام ، لدى الفلاسفة الناطقين بالانجليزية ، والذين تعبوا من التعقيدات الفيزيقية ، نحو التحول الى فلسفة الظواهر ، كفلسفة بديلة . وأكثر قربا من الحقائق التجريبية في حياة الانسان . . والى هؤلاء ، أقول لهم : أنهم قد يجدون - في هذا الصدد - في أعمال « جيمس » و « سارنتيانا » ، أشياء أكبر قيمة مما لدى « هوسيرل » ، خاصة وانى أرى أن « هوسيرل » - شأنه شأن أية عقلية تنتمى الى المدرسة النماوية ، ومن يحذون حذوها في أمريكا - يوافقون الى حد بعيد ، على تخريجات الأعمال الفكرية ، بأذوالها السائدة هناك ، والتي وإن تضمنت نفس أساليبنا ، المتعارفة ، في التعبير ، والنحو ، إلا أنها تفتقر الى تحديد المعنى بالحدود التى تميز بين مختلف نزاع

النشاط الفكرى على نحو ما استشهدت به ، من أقوال «سانتايانا»
فيما ورد منها تأييدا « لجيمس » .

وفيما أظن ، أنه لا يزال هناك موضوع أكثر أهمية ، وذلك
أن فلاسفة ، مثل « جيمس » و « رويس » و « سانتايانا » ، قدموا
فيها اعتقادا بديلا أفضل ، للتيارات الفلسفية السائدة في البلاد
الناطق بالانجليزية ، خيرا منها فعليه فلاسفة « الظواهر » وعلى
التحديد ، في مجالات ، أكبر ، لاستخدام الميتافيزيقا ، والتي
وضعوها لها نظرياتهم ، دون أن تكون لديهم النية ، في التصدي
لمشكلة العلاقة ، بين العقل أو الوعي من جهة ، وبين الظروف المادية
أو المقترنيات التي تفرضها بعض المثل السهلة ، المتعلقة بهذا
الخير .

١ - وهذا ما يدعوني الى أن أشير الى عامل وثيق الصلة ،
بالإطار الذى يجمع بين كل من «جيمس» و «رويس» و «سانتايانا»
في واحدة مترابطة . . وان كان هذا العامل ، أقل المصـواهل التي
سلطت عليه الاضواء من جانب الواقعية الجديدة، ويتعلق بالاستجاب
الخاص الذى سلكه كل منهم ، في اتجاه مختلف ، لكى يصراوا - كل
من طريقه - الى حل مشكلة العلاقة بين العقل، وبين هذه الموضوعات ،
التي تشغل التفكير ، لدى أى انسان دون أن تطفر في لحظتها الى
دائرة الوعي .

٢ - وهذا كانت كتابات « رويس » هي التي شددت الانتباه
الى الموضوع أما « جيمس » و « سانتايانا » ، فقد أعلن كل منهما
آراءه الخاصة ، حول اتجاه العقل «قودا بغاياته» ، وذلك في محاولة
منهما لتجنب حجة « رويس » التي عرضها في كتابه « الوجه
الدينى للفلسفى » وذلك بافتراض وجود مضمون كلى يطلق للوعي
هو الذى يوضح لنا كيف يكون هذا الاتجاه ممكنا .

وقد أصر « رويس » على أننا نستطيع فقط ، أن ندرك . .

ما هو تفكيرنا .. حول شيء ما ؟ وذلك في حدود الحالة التي اتخذناها كمثال ، حالما يكون كل من الفكر .. والموضوع ، حاضرين في وعي واحد ، ونذا حين نقول « حول شيء ما » .. فان ذلك يفترض وجود علاقة « حولية » تعرف بالتجربة ، كما يحدث عندما أفكر في غطاء رأسي .. فاذا سلمنا بذلك ، فانه يدل على اني أستطيع فقط أن أفكر .. حول .. جورج واشنطن مثلا ، وعلى نحو ما عرض لي حول تصوري له ، لان التجارب المطلقة ، هي ما تتعاقب حوليتها بنا ونم يكن لهذه الحاجة ، بتفسيرها اللولبي ، أى صدى مؤثر ، نالاً أنها ضايققت « جيمس » كثيرا للعدة سنوات ، وأعتقد أنه كان على حق فيما ضاق به منها .. ولذلك كانت محاولته وضع نظرية « لغير المطلق » عن الدولية ، محاولة عشوائية .. وعلى هذا ، إذا فئات :

- ان ثمة ما يشغل عقلى من التفكير حول الموضوع (س) .
- فاذا كان تفكيرى هذا ، هو الاداة التى توصلت بها الى التحقق من وجود (س) في العالم .
- ودع التحقق في ذات الوقت ، أن هذه العملية الفكرية ، صادقة في تجاوبها مع هذا التفكير حول (س) .
- وعلى قدر هذا التجاوب ، يكون مدى نجاح العملية الفكرية .
- وهذا - بالطبع - أحد الاصول الجوهرية ، للمذهب البراجماتى ، على النحو الذى دعا اليه « جيمس » ، وهو المذهب الذى ربما أكون قد توقعت اعلانه قبل ذلك باعتباره أحد المعوالم المتميزة في الفلسفة الامريكية . واذا حدث ، أن تقرر الاعتراف بهذا المصدر البراجماتى ، فقد وضع السبب الذى دعا « جيمس » الى الظن بأن خصوصية كاذرا مغالين ، فيما اعتقدوه من أن البراجماتية تنطوى على أشياء ، لمجرد أنها رأت أن تفترضها ، عندما رأى من وجهة نظره الانسانية ، أنه من الحيز أن نفترضها فعلا ، لانها تعبر عن وجودها موضوعيا .

١٣ - « قبل أن أعزد الى الحديث عن البراجماتية ، أرجو أن
 تؤكد على رأيى بأن هؤلاء الفلاسفة ، قد وقفوا موقفا سلبيا ، أزاء
 ما تصوروه أنه يمثل مشكلة أساسية حول الارادة القصدية ، والتي
 تدور بالتحديد حول تساؤلنا .. كيف نفهم (أو ندرك) أفكارنا
 في زفت واحد مع مصاحبتها للحدث الذى تدور حوله في عقلنا ؟ ثم
 نتناظر ، لتشير ، أو تحيل على موضوعات ، لم تكن محلالتفكيرنا ،
 بطريقة تعرضت لها بعض الدراسات القليلة المعاصرة . »

ومن تعرض لمشكلة الارادة القصدية ، للمناقشة في هذه
 الايام ، فإذنا نستهدف أن تكون معالجتها من خلال التركيز على
 المفاهيم الاصطلاحية ، سواء بمفهوميها في المنطق في بعض أشكاله
 الاصطلاحية ، التى نستهدفها من دراستنا مباشرة ، أو بفهوم
 ما يقال عن تصرفات العقل وعلاقة هذه التصرفات بموضوعاتها ،
 من أنها مضامين غير دورية ، للماذج من الحديث ، بعضها نعطى ،
 باعتبارها من صبور النشاط العقلى المضطرب ، ثم تكون النتيجة
 أن نرى أنفسنا ، أمام كمية ضخمة من التفصيلات ، يصدد
 ما يحدثه تشابك العلاقات بين الاشكال الاصطلاحية المختلفة ،
 تنتهى الى ما يشبه العقدة ، التى يتداعى انيها التفكير العقلى
 الذاتى ، الى أن يأتوه بينها ، أو - بدلا من ذلك - تحل باستخدام
 الرموز ، التى يفترض أن تكون جاهزة لحلها فوراً

وهذا كله هو ما يبدو أنه قد وقف في طريق المجابهة المباشرة ،
 مع المعضنة الاساسية التى وجدت لها لدى هؤلاء الفلاسفة الامريكيين .
 ١٤ - والآن ، حان الوقت لكى أقول كلمة عن البراجماتية ، هذه
 الفلسفة التى بنظر الميها ، على أنها الممارسة البارزة للتفوق
 الا راكبي في هذا المجال ، وهو ما يستدعى في نفس الوقت أن أتناول
 بالحديث ، بعض كتابات عن « بيرس » فقد كان الواضح جليا ،
 أنه اذا كان السؤال الذى يدور حول مدى التأثير الذى كان « لبيرس »

على الفلسفة الامريكية ، أو على الفلسفة في أى مكان آخر بصرفة عامة (وفي نطاق ما وضع أخيرا ، من أنها لم تبلغ عظمتها الا عن طريق البراجماتية « جيمس ») والى أى مدى يمكن أن نعتبر ذلك كحقيقة واقعة . فانى أعتقد ، أن « بيرس » لم يبلغ من التأثير - بالمفهوم الذى تداعت له الآراء ، خلال العشرينات التى تنازلتها بهذا البحث ، انقدر الذى بلغه الفلاسفة الذين تعرضت لهم .

على أن ذلك لا يعنى أى أساس به موضوع عظيمته كفيلاسوف ، ون لم يكن لفلسفته - على أحسن الفروض - غير أثر ضئيل للفلاسف .

ولهذا أرانى مضطرا - ودون أن أذكر المغزى الكبير لأعماله ، كعالم للمنطق ، ودون أن أتعرض بأى أساس لكفافته الشخصية كفيلاسوف - الى أن أوضح السبب الذى أبرر به اغفالى اياه في هذه الكلمة ، الى الحد الذى يبدو لى أنه لم يبلغ هذا الشأن العظيم الذى بلغه هؤلاء الفلاسفة ، من التميز الواضح ، والذى دعانى الى القول ، بأن تقدير الفلاسفة المعاصرين ، لهم ام يكن بالقدر الذى يتناسب مع ذلك التراث العظيم الذى تركوه لنا .

ذلك أنه يبدو ، أن « جيمس » وآخرين غيره ، قد تصددوا لادار لم تعد ، نثار فلسفة هذه الايام ، وتصددوا لها بصورة فريدة رائعة ، بينهما أثارت - عى العكس - اعجاب « بيرس » الذى عمل على دعمها ، بدلا من أن يتناول رأيا غير مطروق ، هذا الى ان ميثافيزيقيته الغامضة ، كانت محل تجاهل على أوسع نطاق ، أكثر مما حدث من تجاهل لميثافيزيقيات الفلاسفة التى تنازلتهم في هذا البحث .

١٥ - وأيا كان الامر ، فان مجموعة الاتجاهات ، التى تمثلت بها البراجماتية ، حين استخدمت ، دخلا ، كتجسيد لمظهرها العملى ، تعتبر - لينا - شيئا فريدا ، نموذجيا ، يعبر عن الفلسفة

الأمريكية ، في أوائل القرن العشرين ، حيث يبرز هنا اسم كل من « جيمس » و « ديوى » كفرسي رهان في هذا المضمار .

وانى المدي الذى ذهب الى « جيمس » في مذهبهم البراجماتى ، كان من الواضح أن « ليرس » تأثيرا قويا . لكن من الخطأ ، أن ننظر الى « جيمس » فقط ، باعتبار أنه قدم نظرية « ليرس » لم يستوعبها جيدا ، وهو ما حدث فعلا . ذلك أن « جيمس » .. انما توصل الى مذهب مستقل ، لا تتعدى علاقته بفكر « ليرس » ، علاقته بفكر « رويس » أو ربما بفكر « رينوفير » . بينما كان ارتباطه ، أشد ، « ببرجسون » منه بأى شخص آخر .

وعندى أن قيمة المذهب البراجماتى ، تركز من ناحية ، على نظرية « الاحالة » (أو التى استهدفت أن تتفهمها) ، وهى نظرية ، جاءت عرضا ، (أو مصادفة) مطابقة ، في أغلب اتجاهها ، لنظرية « سانتيانا » (الذى يعتبر عدوا تقليديا من أكبر أعداء البراجماتية) كما تركز من ناحية أخرى على أن طرق التفكير ، لا يمكن أن تفهم بوضوح ، أو تقوم ، بدون الاحالة على الاحتياجات البيولوجية ، والانفعالية ، (أو العاطفية) والاجتماعية ، والتى تقوم بأداء وظيفتها .

على أننا يجب أن نشير الى أن « جيمس » - وهو الشديد التعصب للمذهب الفردى - لم يكن لديه الا القليل ، الذى يقوله عن هذه الاحتياجات الاجتماعية ، وذلك هو الوجه الوحيد للنظرية التى دعا اليها كل من « ديوى » و « ميد » .

أما النزعة الفردية ، لدى « جيمس » ، وما تفرس به من التجارب التى عاشها ، فقد ساعدته في تقديم ، التعليق اللازم - مع ذلك - على أغلب هذه التيارات البراجماتية ، التى كانت سائدة في الفكر المعاصر ، ولذلك فانى أعتقد أن الاتجاه السائد ، بتقرير المعانى أو المفاهيم الاصطلاحية ، اطارها الاجتماعى ، هو

اتحاد أولي بالاتباع ، من اللغة الخاصة بالتعبير عن حالة الوعي .
 ١٦ - وعند هذا الحد ، أرى لزوماً على أن أتناول باختصار ،
 مظاهر التفوق الأخرى لجماعة فلاسفة هارفارد ، والتي أشير إليها
 فيما يلي :

فالواقع أن كلا من هؤلاء الفلاسفة ، كان يتميز بقدرة فائقة
 في استخدام اللغة الانجليزية ، الى حد أن أعمالهم ، كانت بمثابة
 درر ، في البلاغة الانجليزية . . . وهي ميزة لها اعتبارها في نظري . .
 وسواء كان هذا أو ذاك ، فان الأعمال تبدو في بريقها الأخاذ ، بقدر
 ما يبلغه رجال لهم ثقافتهم الأدبية العظيمة ، على النسق الذي ،
 يصدر به 'لتأجيلهم' عنها .

١٧ - ويعتبر « رويس » من أفصح البلغاء ، ممن يقرأ ، لهم
 في كل العصور ، وعلى الرغم من فخامة عباراته التي يكتبها ، فلم
 يكن أسلوبه ، متهيباً ، بينما كان يمكن لآيا كان - فيما يراه . .
 « فـ » برادلي « - ، أن يهزى بواسطة سانتاينا ، في هذا
 الصدد .

ومع ذلك فقد كان « برادلي » ، في مداهم أعماله ، غامضاً ،
 غموض « كانط » في عصره . . بما لا يمكن ، أن يقارن به « رويس »
 الذي اتسم أسلوبه في العرض ، بالتدفق ، والسلاسة ، في غير
 تكاف ، وقد بلغ في تميزه ، درجة لا يستطيع أحد من كبار المفكرين
 معها ، أن يجدد الفاصل بين مذهب « الطبيعية » و « غير الطبيعية » ،
 في فلسفة الاخلاق ، بالقدر وبالطلاقة والوضوح الذي حـدده به
 « رويس » في كتابه الأول « الوجه الديني للفلسفة » .

١٨ - أما « سانتاينا » ، ويعتبر - بحق - فيلسوفاً عظيماً ،
 فقد تميز بأسلوبه الفريد الذي عرف عنه في القرن العشرين ، وكـ
 عانى هو من ذلك . . أما « ويليام جيمس » الذي رجا الاخ هنري ،
 ليصمم له أسلوبه القصصي ، الذي فاق به أسلوب « ر » .

ستفسنسون « بحيث يمكن القول بأنه الرجل الوحيد ، الذى كتب أغلب فلسفته ، بأسلوب يتسم بالاصالة .

وهكذا يتضح أن تقديم مثل هؤلاء العظماء الثلاثة، بما حذقوه من أدب الفلسفة ، التى صهرتهم فى بوتقتها ، يعتبر بالتأكيد ، عيلاً فريداً .

١٩ - ولقد يأخذنى العجب ، لما أهدرهن الفرص التى أتحت للكتابات الفلسفية ، بالأساليب التى تكتب بها هذه الايام ، والتى تهافتت الى الضعف ، بحجة الميل الى استخدام الرموز الشكلية ، أو بحجة توفير الورق ، أو الوقت على القارئ ، فى الوقت الذى لم يقدم فلاسفة الوقت الحاضر أية إضافة ، أو أسفرت أعمالهم عنها يمكن تحصيله من الموضوعات المفيدة ، أو تأتى بجديد أكثر نفعا .

هذا بينما نجد فى المساجلات ، التى ثم تكتب بالاسلوب الحديث ، تعبيرات أكثر دقة ، بدرجة كبيرة تفوق ما يجرى به التعبير هذه الايام . وبالتالى فهى أقل ضحالة فى الفكر . ومع ذلك ، فلم يسلم هذا الرأى - رغم صوابه - من الكثير من الغلو ، لانى أشك فى أن أساليب الفلاسفة الذين تحدثت عنهم ، لم تكتنفها عدم الدقة ، وقد يرجع ذلك الى ما نعتقده أحيانا ، من عدم صواب ما يسوقونه من الحجج ، أو ما نأخذه عليهم من عدم الوضوح بالنسبة للراء التى ناسلم بها . ومع ذلك . فمن من الفلاسفة المعاصرين ، يضمن أنه سيسلم من النقد فى هذا الصدد ، سواء أكان ذلك . الآن . أو فيما بعد ؟

ذلك لان ما يهم فى واقع الامر ، هو أننا يجب أن نذكر فى الاشياء ، بما يجعلنا نتغلغل فى أعماقها ، لا بالطريقة التى نهجر بها عنها ، كوثيقة أو مستند قانونى ، توقيا من تفسيرها بسوء نية أو تفسيرها بمعنى غير معناها . . . ولست أعتقد فى قراءة

هؤلاء الفلاسفة الأدريكيين ، ما يشير الى أى ضحالة في أفكارهم
التي عرضوها في أعمالهم .

٢٠ - ولقد كانت بوجوه الرأي ، لدى الفلاسفة الأمريكبيين ،
الذين اخترت أن أتحدث عنهم على النحو الذي سبق ، تتسم
بالبناء الفني الواضح ، ولو أن ذلك لا يههنا من القول صراحة ،
بأن كلا منهم ، كان لفلسفته من قوة الاثر ، ما وجه الاهتمام بها
الى مجالات أوسع ، تجاوزت نطاقها الفني ، الى حد أن امتدت
الدعوة لها ، الى بريطانيا ، على نحو ما امتدت في الوقت نفسه
الى الاقطار الناطقة بالانجليزية .

هذا الى أن « رويس » ، و « جيمس » و « سانتايانا » ،
كانوا يعملون - كل بطريقة الخاصة - على تهذيب الاثر الذي
تركته فلسفتهم ، في الفكر « الاكاديمي » المغرق ، وفي الثقافة ،
على نحو تفرقوا به على غيرهم من الفلاسفة ، من أمثال برادلي ،
أو بوزاندويت أو جرين وكان لهذا الاثر ، فعالينه ، وخاصة بالنسبة
للضمون الفعلي لفلسفاتهم ، الى الحد الذي امتد بتأثيره الادبي ،
لجانبه الواسع لدى الأيديولوجيين الانجليز .

على أن « جيمس » كانت له حالة خاصة تعتبر عاملا أساسيا ،
وراء بطولاته ، عندما تصدى بتحدياته الدينية ، في مواجهة ،
تهديد المادية العلمية ، وهو ما أود في هذا الخصوص أن أشير الى
أن « جيمس » و « رويس » و « سانتايانا » ، كونوا من أنفسهم ،
« ثلاثي » متناغما في كل ما يتعلق بالاهتمامات الدينية (على
الرغم من تمايزهم جهويا ، بصورة أو بأخرى) يدل على ذلك
انهيارهم لجانب الدين ، وما أرضعتهم ادعاءات الفلسفة العلمية ،
التي تهدف الى اطراحه ، ولم يكن هذا الانهيار ، راجعا الى أى
اتفاق بينهم ، وانما يرجع الى الطريقة ، التي انطلقت بها هذه
التيارات المختلفة ، وغير العادية ، من هؤلاء الثلاثة المظلم ، الذين
ينتمون الى مدرسة واحدة .

(٢ - ومع ذلك فلو أننا ، رجعتنا الى نظرية الفلسفة الاخلاقية ، فسنجد الطريق مسدودا ، دون الاصول التي اعتقد أنها لم تأخذ حظها من الالتفات .. وإلقد اتفق أن جاء دفاع الثلاثة ، عن بعض الموضوعات .. واحدا .. بل أن بعضها على الاقل كان بهم « ديوى » مصفة أساسية ، أيضا ، والذي كانت له بصمات واضحة ، على الفلسفة الاخلاقية ، عزاد « بيرس » ، و « ستيفنسون » .

فقد كان الاصرار في المقام الاول ، على أن الاسساس في كل قيمة ، أو التزام ، هو الشعور بهذه القيمة ، أو بذلك الالتزام ، حيث يعتبر المشهور - وفقا لهذا الرأي - بأن شيئا ما ، جيد ، يكفي وحده سببا لاعتباره كذلك .. وعلى ذلك فان الشعور بالقيمة ، هو الذي يخلق عالم القيم .

وهو نشأ عن ذلك مطلب له دلالة الهامة ، في موضوع النسبية ، في الفلسفة الاخلاقية ، وهى الصواب فيه ، وذلك لاننا لا يمكن أن نذكر - حقيقته - أن شيئا ما ، له قيمة لدى أيّا كان بدون أن يكون لذلك الشيء ، قيمة ذاتية ، وهذا الرأي ، يتمشي مع الطريقة ، التي يتحقق بها تصورنا للأشياء ، على النحو الذى تبدو في أعين الآخرين ، وذلك يقتضي بالضرورة أن تكون هناك دوافع مشتركة ، وينبنى على ذلك ، أنه كلما كان ادراك الشخص للفكرة التي يرى الأشياء من خلالها ، أكبر قيمة مما يراها الآخرون ، كان ذلك ادعى الى أن يسعى الى تحقيق الربط بين هذه القيم - بتقدير استطاعته - ربطا متناسقا .. فالنقطة الأساسية هنا ، هي ، أن تقويم الشخص للشيء ، لا يكون له أى اعتبار ، الا اذا تحقق ربطه بتقويم الآخرين له .

وفي هذا الاطار .. نشأ مذهب للفلسفة الاخلاقية ، فيما تضمنته كتاب « رويس » عن « الوجه الدينى للفلسفة » وكتاب « جيمس » عن الفيلسوف الاخلاقى والحياة الاخلاقية في كتابات عديدة لسانتايانا . وخاصة كتاب « حياة العقل » .. وعلى هذا المنوال ، نجد دلائل كثيرة ، لمثل

هذا الرأي .. أولها .. الاصرار على « الطبيعة » (وهو واضح حتى عند « رويس ») ثم ما يقال عن التجربة البشرية التي تقف وراء حقائق القيم .. وثانيها .. أن ثمة رفضا لامكانية التحديد الكمي لقيم مختلفة ، على طريقة مذهب المنفعة .. وثالثها .. أن هناك نظرية التعدد ، والاصرار على الوجود وحقوق من أنواع مختلفة للأدعى الأخلاقي .. ورابعها .. يتعلق بالرأي القائل بالتنسيق (أو الربط) بين القيم المختلفة ، وما يتضمنه من المغزى المستهدف ، قبل أي هدف آخر ، بضرورة الانفتاح على التنوع .

وهنا نلاحظ ، دعوة قوية ، لكي يكون لدينا مثال نموذجي للتعليم العام ، يرجع (فيما أظن) اتفاق الرأي حول مواضع عديدة في علم النفس ، وذلك على الرغم من تناقضها ، في جوانب كثيرة ، مع الدين .. أو مع الميتافيزيقا .

هذا .. وما تزال هذه النظرية الهامة للقيم ، ومتناقضاتها ، أو تناقضاتها (مع مذهب المنفعة) تعتبر في نظر « بيري » .. (وعلى نحو ما عند ستيفنسون) محل نظر .. ومع ذلك فلن أتصدى لتقدير هذا المذهب الفلسفي الأخلاقي .. (أحاول بحث ما إذا كان من الممكن ، تخليصه من بعض الصعوبات المنطقية ، التي تنترض سبيله في المقام الأول ، وإن كنت أرى أنها في الواقع ذات مغزى عظيم ، وأنها لذلك جديرة بالدعوة لها ، وتطويرها) .

٢٢ - ويهمني في حقيقة الأمر ، أن أدلى هنا بكلمة لمن موضوع آثار اهتمام « بروس كوكارك » بصورة واضحة ، وهو أن كلا من « رويس » و « جيمس » ، كانا يؤمنان بأن التفكير الفلسفي ، يجب أن يكون له مضمون عملي بما يفترض فيه أن يتناول العمل الاجتماعي والسياسي وإن كان من المشكوك فيه أن يكون لأعمالهما أثر يذكر في هذا الصدد .

وإذا كان « ديوى » يعتبر حالة خاصة ، إلا أن ثمة فارقا كبيرا - وهو ما يجب أن أذكره - بين الكلام .. والعمل .. أو بين البلاغة

٠٠ والانجاز ٠٠ ولذلك فأنى أميل الى التأكيد على أنه برغم المغزى
الانسانى العميق لاعمال هؤلاء الفلاسفة ، فقد كان علاجهم للمسائل
الاجتماعية ، يتسم بالسمة النظرية المجردة ٠

على أن ذلك لا يعنى ، أن الصفات التى تركتها فلسفاتهم
على صفحة الحياة الدلالية ، كانت مجرد ادعاء ٠٠ فقد كان هناك
مشاكل فردية في الحياة ٠٠ ودرجات مختلفة من النجاح ، يمكن للناس
أن يصنعوها في ضوءها حياتهم ، في ظل أى نوع من أنواع النظم
الاجتماعية ٠٠ وان كان من المتعين علينا أن نعرف ، كم كان لاداء
كل من هؤلاء الفلاسفة من الاثر القوى ، على تلايدهم وقرائهم ،
وان كنت أعتقد أن ذلك كان جزءا هاما من رسالتهم في الحياة ، التى
حققوها على خير وجه من أجل الكثيرين ٠

٢٣ - ولست أدري ان كنت قد استطعت أن ألقى الضوء ، على
ما تتميز به الفلسفة الامريكية ، ٠٠ ولكنى أعتقد انى قلت شيئا ،
ربما أكون قد ذهبت به الى أن أمريكا ، أنجبت مجموعة من الفلاسفة
بما أضفوه من الالهية الكبرى ، فيما حققوه من الاعمال التى ماتزال
في حاجة الى أن تعلم ٠٠ وهذا هو ما يجب أن تفعله ، بأقصى
ما تستطيع ، كل جامعة من جامعات أمريكا أو غيرها من الجامعات
في العالم ، لكى تدلى كل منها بدلوها من أجل لقاء المزيد من الضوء
على هذه الاعمال ، أكثر مما هى الآن ٠

البناء الأمريكي

للفلسفة المعاصرة

بقلم

أ . ك . جينـوفا

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة كانساس ، نشر له عدد من المقالات في الصحف ، في مجالات فلسفة اللغة ، وفلسفة المنطق ، والميتافيزيقا ، ونظرية الفلسفة الأخلاقية ، وفلسفة إيمانويل كانط ، وخاصة عن كتاب كانط في « نقد الحكم » .

قد يكون من الأفضل ، اذا ما تعين على المرء ، أن يتعرض لأمور ، تلمس سمعة شخص آخر ، أن يحيل في شأنها ، الى آراء الآخرين عنه ، ومع ذلك ففي مناسبات خاصة جدا ، كمناسبة العيد المئتينى الأمريكى ، يكون من المأمول ، لدى زملائنا الاجانب ، أن ينظروا برؤية عادلة ، الى التقدم الذى حققته الفلسفة الأمريكية ، في ضوء تقييمها الذاتى .. وذلك هو ما تهض المؤتمر ليحققه .

وقد يروى لى أن أضع في الاعتبار هذا السؤال : « ما الذى قدمته أمريكا للفلسفة ؟ » .. وان كنت لأقصد بذلك ، أن أدعو الى عرض خريطة تاريخية شاملة ، للنشاط الفلسفى فى أمريكا ، حتى ولو كان ما تحقق فعلا ، قد تجاوز نطاقه المأمول ، كما انى لا أقصد أن أقوم برصد الاعدال التى قدمها الفلاسفة الامريكويون ، للحركة الفلسفية ، القائمة والمضطردة ، والتى تدين بأصولها ، الى شواطئ أخرى .. فهذه أيضا « قبعة قديمة » .

لكن الامر الذى يهذبني ، هو الوجه الآخر من السؤال ، المهام ، والذى يتعلق بما اذا كانت أمريكا وطننا لى حركة فلسفية أصيلة ؟ .. أو لاية مدارس ، يمكن - بدون تحد جدى - أن تزعم أن لها ، معالم بارزة ، في خريطة العالم الفلسفى .. أم لا ؟

وباختصار فاننى أرجو أن أدلل ، في ضوء هذه الامور ، على أن أمريكا ، وان لم تضرب بحظ وافر في هذا المضمار ، الا أن جذورها الفلسفية ، قد وضحت أمام أعيننا ، على نحو ما نلمسه جيدا ، وبصفة خاصة ، فيما يتعلق بشيء واحد ، عرف على مستوى العالم ، ونما داخل الوطن وكان بمثابة تجديد الفكر الفلسفى فى أمريكا .. ذلك هو مذهب البرجماتية ، وان ان هناك مذهب آخر ، يتطور باضطراد ، لكنه لم يحظ بالالتفات بعد ، لدى المجتمع الفلسفى ..

وفي هذا الاطار ، أرجو أن أتناول أمرين :

١ - أن أقدم باختصار ، مفهومها واضحاً لفكرة الاصالة ،
والصدق ، والمغزى ، في الفلسفة .

٢ - أن أضع تقويماً لتطور الآراء الحديثة ، وأن أشير إلى
ما تلاقت حوله بعض هذه الآراء بالنسبة للفلسفة الأمريكية
المعاصرة .

وإذا يحدونا الأمل فيما قد تحققه هذه الدراسة ، من نتائج
طيبة ، نرى أن نحدد - مرة واحدة - الإطار الذي نتناولها من خلاله ،
في رأيين واضحين حول الفلسفة الأمريكية .

أولهما . . رأى يقول أن هناك - أو كانت هناك - جذور للفلسفة
الأمريكية . . أو بالأحرى ، . . فلسفة أمريكية أصيلة منذ - فيما
يقال - القرن السابع عشر ، وأنها امتدت - بتلقائية - حتى
القرن التاسع عشر .

والثاني . . وهو رأى مضاد ، ينكر (قليلاً أو كثيراً) أصالة
الفلسفة الأمريكية - باستثناء البرجماتية - ويرى أنها فلسفة
مقتبسة من أساسها ، ومختارة ، ومتأخرة عن عصرها منهجياً .

ويميل أنصار الرأي الأول ، إلى الاستشهاد ، بجوناثان إدوارد
باعتباره « أول فيلسوف أمريكي كبير » . . بينما يقيم أنصار
الرأي الثاني ، حجتهم على أساس ما تضمنته ، عبارة شهيرة ،
جاءت على لسان « ك. دوبرود » من أن الفلسفات القديمة لم تمت ،
وإنما هي ذهبت إلى أمريكا ، لتبدأ فيها حياة جديدة .

هذا . . وقد ثار التساؤل حول الرأي الأول ، عن المدى الذي
يمكن أن تبلغه ، أهمية التأصيل ، في استظهار العناصر التي يمكن
أن تدعى بحق أنها تصلح ركيزة ، لنشاط فلسفى .

وسأفترض ، قبل أن أتصدى الإجابة على سؤال كهذا ، أن
يكون لدى المرء ، غير قليل من التفتح الذهني ، خاصة وأن لكل
مننا فلسفته المفضلة . . ولذلك أعتقد أننا سنكون بحاجة إلى فيصل

تتوفر فيه عموماً ، إمكانية تحديد مواضع الخلاف الأساسية ، بين وجهات النظر الفلسفية المختلفة ، من ناحية . . وأن يكون قادراً ، من ناحية أخرى ، على استخلاص الاصول الفلسفية مما يختلط بها من العناصر المتشابهة ، وهو الامر الذى أرجو أن أبلغ منه الى تحقيق معظم الحالات التى تتعلق بالاصول الفلسفية ، بحيث نستبعد منها في نفس الوقت ، الحالات التى تكون في انتهائها ، أدخل ، في المجالات الهامة للتقدم العلمى ، أو الدينى أو الادبى ، منه في أى مجال آخر .

وقد يكون من المناسب ، أن أحدد ، كدلالة للحركة الفلسفية ، ما يلى :

(أ) ان ثمة بذاء فكريا ، يعمل وحده على حل معظم حالات التعارض ، بين الاصول الثابتة في التراث ، أو بين الغالبية من الفلاسفة ، وذلك عن طريق ازالة ، ما يبدو ظاهراً ، من الاختلافات بين الانواع الفلسفية .

(ب) أن يكون ثمة صياغة جديدة للفكر الراديكالى ، بأسلوب التحقيق الفلسفى ، بحيث يتناول مشاكل التراث ، ثم يتصدى لمشاكل جديدة ، وخاصة فيما يخص منها الابحاث المستقبلية .

ويجب أن يلاحظ أن العاملين المذكورين ، لا يستقلان أحدهما عن الآخر ، استقلالاً كاملاً ، لان إعادة صياغة الفكر الراديكالى ، في ثوب جديد ، هو في ذاته ، نوع من التركيب البائى له ، ولان أى اتجاه جديد لصياغة الاوضاع الفلسفية السابقة ، لا بد وأن تعود الى الظهور بصورة نموذجية ، من خلال إعادة بذائها ، في اطار الربط بين الاراء السابقة ، وبين الاتجاه الجديد .

ومثال ذلك ، ما يقع من الربط ، حين نقارن بين الذرة ، بمفهوم « المادية » عند « ديموقريطس » وبين مفهومها السيكلوجى عند « هيوم » . . ثم بمفهومها المنطقى عند « راسل » (في مبدأ

الارسطي) . و « عمل أبغ الاثثة » دلالة (والواقع أنه مثال بحالة خاصة) هو النهج الذي اتبعه « كانط » في اقتناعه بكل هذه المبادئ . ساء من ناحية منهجه في النقد الفلسفي ، الذي قدم به بناء « ناسكا » لترات في الفلسفة التجريبية الراديكالية ، والفلسفة العقلية . أو . من ناحية « أسماه » « ثورة كوبرنيكوس » التي انطوت على اتجاه جديد في التعرض لمسائل تتعلق بفلسفة المعرفة السلوكية ، بالنسبة لظروف وحدود هذه المعرفة ، وأثراتها ، في علاقتها بالمتطق ، وقياسا على صلتها بفلسفة أصل الأشياء ، بالنسبة للأشياء المراد معرفتها .

وعلى الرغم مما وضح أن تأثير « كانط » الغالب ، في هذا الاتجاه الجديد ، إلا أنه يفترض دعه أن يكون معظم فلاسفة العصر الحديث ، قد شاركوه فيه . (ولو بطرق أو بدرجات مختلفة) سواء منهم أصحاب المذهب العقلي ، مثل « ديكارت » و « سبينوزا » ، و « لايبنز » من جانب ، أو أصحاب المذهب التجريبي ، مثل « هوبس » و « لوك » و « هيوم » و « بركلي » .

واعتقد - بالإضافة إلى ذلك - أننا نستطيع أن نستظهر أن هؤلاء الفلاسفة الكبار (ومرة أخرى ، كل بطريقته الخاصة) ما يجهل طابع الأصالة ، بفضل ما نلسمه في بناء نظرياتهم الواضح لفلسفة المعاصرة . على نحو ما رأينا في النوع الأول الذي أشرنا إليه .

ثم إن نفس الشيء ، ينطبق على الفلسفات الكلاسيكية عند الاغريق .

ففي فلسفة أصل الأشياء ، في المذاهب القديمة ، يمكن أن نقرأ للافلأطونيين ، وفلاسفة الذرة ، ما نستظهر منه ، محاولات مبدئية للاراء المخالفة لدى أنصار المذهب المادي من الإيليين *

* المترجم : الإيليون ، من سكان مدينة إيليا القديمة في جنوب إيطاليا ، من الاغريق ، ويتبعون مذهباً فلسفياً لاكسانوفان

«أو بتعبير أدق ، فلسفة أصل الأشياء» . أعند « بارهنيديس »
 « هيرقليطس » وهى محاولات للتوفيق في نطاق فلسفة واحدة
 بين التفريد ، والتعديد ، وبين الثبات ، والتغير ، وبين الضرورة ،
 والاحتمال . . . وكان أرسطو ، يعتقد بدوره أن في تحليله للسببية ،
 قد قدم بناءً متناسقاً لمذهبى أفلاطون ، وفلسفة الذرة .

وكذلك - بالمثل - إذا لم نقدر للبناء الفلسفى في العصر
 الوسيط ، أثره في تناسك النظريات الفلسفية القديمة ، بمضامينها
 الدينية واللاهوتية ، ، (وبعد أن نبلور في تفسيرات جديدة ، في
 ضوء التحقيق الفلسفى) ، فان كثيراً من مضامين الفلسفة في
 العصور الوسطى ، سيعرض للضياع .

هذا مع ما ملاحظة أن « ذكرته حتى الآن لا يعدو ، أن يكون
 عملية استطلاع ، لرسم الاطار العلى ، لما أراه من أن التركيب
 البنائى للفلسفة ، بالمعنى الذى وضحته ، هو العلامة البارزة
 للأصالة الفلسفية . . فان صرح ذلك ، فان المحكم على الفلسفة
 الأمريكية ، يجب أن يكون في ضوء هذا المفهوم . . فهل يوجد في
 الفلسفة الأمريكية شيء كهذا ؟

والجواب . . أن ذلك - إلى ما قبل القرن العشرين - يعتبر
 محل شك . . بل أنه من الصعب ، تقبل فكرة (أو رأى) أكثر
 تواضعاً - إذا يقال عن ظهور عدد من الفلاسفة المتخصصين قبل
 القرن العشرين في أمريكا (ولست أتحدث هنا عن الحركات الفلسفية
 الأصلية) وعلى الأقل فهذه هى الحالة التى تقتضى أن نأخذها في
 الاعتبار ، إذا ما أردنا أن نصل إلى الفيصل المطلوب .

وعلى الرغم من أنه يشك في أن يكون « داجويرت رينوز »

جزينو ، وبارهنيديس . . والميليزيين ، من سكان مدينة اغريقية
 في آسيا الصغرى تسمى ديليتوس ، ويؤمنون بالخرافات والاساطير .

(في التاريخ المصور للفلسفة - تيوجيرسي ١٩٦٣) كان متفقا مع هذا الرأي ، فان لرؤيته التي كونها عن الفلسفة الامريكية ، في مرحلتها الاولى ، تؤيد ذلك .

- فهذا هو « ويليام بين » (١٦٤٤ - ١٧١٨) من أعضاء جماعة « الكوبكرز » والمروفة جيدا ، بعقيدتها عن « التجربة المقدسة » ودعوته الى « ديموقراطية لاهوتية في بنسلفانيا » .

- وكان هناك أيضا « جونان ادواردز » (١٧٠٣ - ١٧٥٨) الوزير المعمد ، والذي ابتدع أنواعا من المواعظ العامة ، والعهود اللاهوتية ، دن أجل « الصحوة الكبرى » ثم فلسفته المؤيدة لمذهب « كالفن » .

- و « جيمس بودوين » (١٧٢٦ - ١٧٩٠) والذي اشتهر بدعوته لتأييد الحرية واصدار اعلان بالمبادئ المسيحية .

- و « بنيامين روش » (١٧٤٥ - ١٨١٣) الجراح الذي عمل في حرب الثورة ، والذي ربط بين الطب ، وبين علم النفس ، وكان شديد الولاء للحكومة الشعبية ، كما قدم الكثير من الخدمات لخير الانسانية ، في اطار ما كانت تدعو له الشريعة المسيحية .

- و « آدموس بروكسبون » (١٧٩٩ - ١٨١٨) وكان مواطنا من نيو انجلند ، واشتهر بأقواله المأثورة .

- و « هنري وارد بيتشر » (١٨١٣ - ١٨٨٧) الذي كان يمارس صلواته من أجل الحياة . . . وجمال الطبيعة . . . والله . . . وكثير غير هؤلاء ، لا يتسع المجال للاستطراد في ذكر أسمائهم ، وكلها تعزز هذه القائمة من المشاهير ، من أمثال « والد وأميرسون » و « والت هويتمان » و « هنري ثورو » ، بل وهناك « ايتان الين » ، و « توماس بين » و « بنيامين فراكلين » و « جون آدهز » و « توماس جفرسون » و « ابراهام لينكولن » . كل هؤلاء الرجال . . . اشتهروا

بتفوقهم كحكماء أو واعاظ أو ملهمين، أو مبشرين، أو متصوفين، أو شعراء، أو رجال حكم، أو أدباء .. لكنهم لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الفلسفى الدقيق .

أما الفلسفة الأمريكية، في صورتها الأكاديمية، على وجه التحديد، فقد انطلقت طبعاً في تطورها تدريجياً، من خلال مجالها المهني المتخصص، سواء بصفة مباشرة نقلاً عن الفلسفات الوافدة، أم بطريق غير مباشر، « باستيراد » الأفكار الفلسفية من الخارج .

بل أن الرواد الأوائل أنفسهم، كانوا متأثرين بمذهب المثالية الألمانية (بمساعدة كولبريدج) وكذلك غلبت الصبغة الاسكوتلندية على الفلسفة الأمريكية في القرن التاسع عشر، على يد « ريد » ومذهبه في الوعي، شرقاً .. كما غلب تأثيرها بفلسفة « هيغل » على رد جماعة سانت لويس، غرباً .. وذلك فضلاً عن حركة الهجرة الفلسفية، واستيراد الفلسفات (باستثناءات فردية مثل « هوابتهيد » و « سانتاينا » والذين تمثلت في فلسفتهما، الشخصية الأمريكية بكل تأكيد) التي استمرت في القرن العشرين، وتصاعدت في مجال المذهب الوضعي، وفي المنطق، ولغة الفلسفة في أمريكا .. وعلى هذا النحو، وضحت الصورة في إطار التطور الذي حققه الأمريكيون في مجال الفلسفة المهنية، إذ أن ذلك لم يساعد كثيراً في إبراز الشخصية الأمريكية، لأن الوضع الفلسفي في مثل هذا الإطار، أُنذر - على نحو ما عبر به « بروود » - تشكلاً حلقة محكمة في هذا الصدد ..

وإذا كنت قد تمسكت برأى، أعتقد بكل تأكيد، أنه لن يعجب الغالبية من مؤرخي الفكر الأمريكيين، وخبراء الفلسفة الأمريكية، فاني - بدافع الاحساس باستيفاء كل جوانب الدفاع - أرى لزوماً على، أن أشير إلى استثناء هام، في هذا الشأن، ويتعلق

بما يعرف « بالعصر الذهبي » للفلسفة الأمريكية ، والذي يتمثل في الفلسفة البراجماتية .

وما من شك في أن حركة الفلسفة البراجماتية ، التي نشأت في أمريكا (١٨٨٠ - ١٩٢٠) يمكن أن تمثل - فيما أعتقد - بحق - التطور الذي تطلق عليه « الفلسفة الحديثة » خاصة وأنها ، تعرض على هذا النحو ، لواحد من أهم الملامح العالمية في تطور الفلسفة الحديثة ، بما يكاد يشبه الاتجاه الجديد - وإن كان مختلفا - للثورة في الفلسفة المعاصرة ، موضوع دراستنا .



ومن المعروف بصفة عامة ، أنه طالما ثبت في الفلسفة المعاصرة ، أن افتراض موضوعات المعرفة ، يرتفع بالوسيلة التي نتلقى بها هذه المعرفة ، فلا بد أن تكون للمسائل التي تنشأ عن هذه الوسيلة ، الأولوية في البحث الفلسفي . . . وقياسا على ذلك ، فطالما أن وسيلة المعرفة ، تتوقف بدورها ، على وسائل التعبير (وهو فرض ، قد ثبت في الفلسفة الحديثة) فإن تحليل هذه الوسائل (اللغة . التصرف . المشاعر) يصبح له الأولوية في البحث الفلسفي ، على تلك المسائل (الناشئة من وسيلة تلقى المعرفة) ومن ثم فهو (أى التحليل) يتفوق من باب أولى ، على موضوعات المعرفة ذاتها ، وبالتالي تكون له الأولوية عليها .

أما الوجه الآخر - والاكثر وضوحا - على الأقل من وجهة نظر ما يعرف بالفلسفة التحليلية - فيتركز على فكرة «الدورة الاصطلاحية» أي أنه طالما كانت أعمالنا الفكرية الأساسية ، تعتمد مباشرة ، على الوسيلة التي نعبر بها عن أفكارنا ، فإن أول ما يفترض عمله هو تحليل الوسيلة الأولى للتعبير (وهي اللغة) حول أى حديث ذي معنى يعبر عن فكر ، أو عن واقع .

والبراجماتية ، في مضمونها ، كنظرية تهتم بالمعاني ،
وبتحليل التصرف (أو الحدث) ، تعتبر الواجهة الاولى المعبرة ،
لهذه الثورة الحديثة في الفلسفة .

ذلك أن التعبير عن الافكار ، من خلال الحدث (أو الفعل)
يعتبر أساسيا . وأن تعريف الفيصل الحقيقي ، للاحاطة بمعنى
هذه الافكار ، أو الدلالات ، أو الرموز الاصطلاحية ، يتم بمضمون
ما يعنيه الحدث ، أو بهما يترتب من آثاره العملية .

نكن . . هناك ما هو أهم . .

فالمحدثون من فلاسفة البراجماتية ، قد اعترفوا بتوسع ، بأن
الفلسفة يمكن أن تصاغ كبناء مركب ، يتكون من عناصر أساسية ،
يستجمع معظمها ، من المتغيرات المعاصرة - وخاصة من التراث -
في نظرية المثالية الالمانية ، وفي أصول الفلسفة الوضعية القديمة ،
وكذلك - فيما أعتقد - من جذور فلسفة الظواهر ، لدى مفكرين من
أمثال « برينتانو » و « ستوف » ؛

وتعتبر هذه التلامح ، من وجوه متعددة ، وهامة ، مطابقة ،
لذاذهب « بيرس » و « ديوى » و « موريس » و « ك . ا . لويس »
وغيرهم من سائر المفكرين سالفى الذكر ، . . ولهذا السبب ، أرى
أن البراجماتية ، تمثل الاصل الفيلسوفية المثلى ، والتي تحدثت
عنها من قبل . . لان البراجماتية ، لم تكن ، فلسفة من تلك الفلسفات
التي درست ، ثم أعادتها الصدفة الى الحياة ، وانما هى فلسفة
جديدة ، أمريكية المولد ، والنشأة .

فاذا ما عن لنا - بشيء من التركيز - أن نستعرض علاقة
الفلسفة الأمريكية المعاصرة ، بدءا من الأساس الذى قامت عليه
الفلسفة البراجماتية في أمريكا ، فلن نجد - حسب علمى - من بين
الآراء الحديثة التى صدرت في هذا الشأن ، والتي أشيرت اليها في
أول هذا المبحث ، أوضح من رأى الذى عبر عنه الفيلسوف الانجليزى ،

نطوونى كوينتون في مقاله بعنوان « الفلسفة في أمريكا » (ملحق التايمز الادبى - ١٣ يونيو ١٩٧٥) وذلك على الرغم من أن مقالته الممتنع ، تضمنت في آخره ، فقرة ، أو فقرتين ، كتبنا فيما يبدو ، بصورة عرضية غير وافية .

وقد ركز « كوينتون » اهتمامه الأول - فيما يبدو لى - على السواحل التاريخية ، والجغرافية ، وبعض الوجوه الخلافية ، بأدق ما يفهم من هذا المعنى ، فقدم لنا عرضا رائعا في تاريخ الفلسفة الأمريكية ، وتمدى ما تأثرت به من الخارج ، ومطابقتها على النماذج التى اختارها ، للفلسفة الأمريكية ، الاصلية ، فضلا عن دفاعها القيم عن شخصيتها المتميزة ، بما تضمنته من الرد على زعم الاستعلاء الواضح التى وردت في ملاحظة « برود » .

بل أن قاله ، جاء قمة في الاقتناع ، بأن مركز النشاط الفلسفى ، قد انتقل أخيرا من محور « أكسفورد / كامبردج » الى الولايات المتحدة ، وان أعوزه الدليل ، فإنها ذكره بمن أن السبب في انتقال النشاط المذكور ، يرجع الى الاهتمام المتزايد بمثل هذه لاهور أمريكية الاصل ، على نسق نظرية « الاحالة » السببية « لكريبك » والتطبيق الرياضى للنظرية تطهير الفلسفة السياسية ، على النحو الذى دعا اليه فلاسفة من أمثال « رولز » و « نوزيك » والتطبيقات الفلسفية لدى بعض المفكرين مثل « دافيد لوييس » و « كريبك » و « بلانتيجا » ، ثم الصياغة الدقيقة للغات الطبيعية ، « دافيدسون » ، و « كومسكى » الخ .

وباختصار ، فان الاستخدام الحديث لفنون الصياغة ، هى التى كانت وراء هذا التحديد لاساس المصنفون الفلسفى . وان كان الالهم من ذلك ، أنه فتح الطريق أمام هؤلاء الفلاسفة ، كي يستخدموا هذه الاساليب الفنية .

وإذا أخذنا في الاعتبار ما أثرناه هنا في ضوء التعليقات التي سبق ذكرها بشأن تركيب البناء الفلسفي ، نلاحظ أن الفترة التي بلغت فيها الفلسفة البراجماتية قمة نضوجها ، كان المسرح مهياً لبناء فلسفي كبير آخر ، كان أحد طرفيه ، تركيب بنائي عظيم ، من الدرجة الأولى ، إقامة فلاسفة المذهب الوضعي وعلماء المنطق ، الذين أنشأوا مع زملائهم الرحالة ، في ضوء التحول الأمريكي الجارف ، المذهب الوضعي المذكور (والذي سرعان ما أصبح يمثل أدق الوجوه العلمية للمذهب البراجماتي) لكي يراجحوا به الارثوذكسية الأمريكية .

أما الطرف الآخر من البناء ، فيتمثل فيما نشأ مؤخراً - وعن طريق استيراد الافكار ، أكثر منها هو عن طريق الفلاسفة المهاجرين - على يد المهتمين بدراسة اللغة العادية للفلسفة ، والذين ، جعلوا مع من تأثر بهم من الأمريكيين ، من الفلسفة ، كما لو كانت منهجا خاطئاً ، كنهها عكسوا أيضاً آثار المذهب البراجماتي عن طريق الاستبدال المقترن ، بهيلهم الى استبدال الأوصاف السلوكية بهuman اصطلاحية .

ويلاحظ هنا أن مواضيع الشبه ، ومواضيع الاختلاف بين كل من اتجاهي التطور ، سالف الذكر ، له أهميته ، حيث شـاـرك كل منهما ، في الاتجاه الى « الدورة الاصطلاحية » من خلال الرغبة في المطابقة ، والتوضيح ، وحل المشاكل الفلسفية الأساسية (ان كانت هناك مشاكل حقا وذلك بتحديد هيكل البناء ، والحدود ، وتنظيم مبادئ المعرفة الفكرية ، من خلال تحليل اللغة ، التي نعبر بها عن هذه المعرفة ، كما أعلن كل منهما رفضه للتهويمات الميتافيزيقية ، ووافق على أن اتباع منهج التحقيق الفلسفي ، هو في أساسه ، تحليل للاصطلاح المنطقي . وكان أكثر ما وضع من التقاء وجهي التطور سالف الذكر ، أنهما التقيا في وصف اللغة العادية بالغموض ،

والفجاجة ووعدم التحديد ، وافتقارها الى الرصانة ، وباختصار ، فانها لا تصلح لصياغة المناهج والاساليب الدقيقة .

وهذا هو ، « جيرولد كاتز » ، (في دراسته - أنثذ) في الفضيل الثاني من كتابه « فلسفة اللغة » - نيويورك ١٩٦٦) يعقد هذا المقارنة بالتفصيل ، ويشير في صدد حل المشكلة المشتركة ، الناشئة عن هذا التشابه ، الى أن هناك اختلافات ، تم اكتشافها ، وذلك ان « كاتز » في دراسته ، التي التزم فيها ، هذا النطاق الضيق ، رأى أن يقتصر على نشر نظريته في قواعد النحو والصرف ، والاشتقاق ، والدفاع عنها ، ولم يقدم أى دليل ، لاية فكرة حول أصل الفلسفة الأمريكية السائدة ، ولكنه - بدلا من ذلك - قدم دراسة تدم عن فكر فيلسوف علمي ، وكأذا كانت مصادفة كبيرة ، حين تنازل الفكرة التي تستخدم بها قواعد النحو ، كنموذج ، أو كمثال واحد للبناء ، تحليليا ، رائدا في هذا الخصوص .

وكانت المحصلة ، من كل ذلك ، هي ، ان أصحاب المذهب الوضعي (وأفضل أن أسميهم : « المحالين المنطقيين ») حاولوا - كرد فعل ، لقصور اللغة الطبيعية - ان يصطنعوا لغة للفكر ، تتوفر فيها كل ما ييسد النقص في الحديث العادي ، وكانت الاجهزة الفنية ، والادوات التحليلية للانطق ، الرمز المعاصر ، هي التي كان من المفروض ، أن تقدم لنا ، التحديد الشكلى للقاعدة التي يتم على أساسها صياغة لغة العلم التجريبي ، ووضع المعيار المنطقي ، للتمييز بدقة ، بين تراكيب الجمل ، وبين العبارات الاصطلاحية المستخدمة ، ولترجم بعض العبارات عن الموضوعات الشائكة ، الى جمل مركبة تركيبا عاليا ، يمتد بعدد نهاها لا يمكن ترجمته من العبارات الميتافيزيقية التي لا معنى لها .

وكانت النتيجة ، أن اللغة التي تصطنع خصيصا لهذا الغرض ، هي التي يمكن أن تستجيب الى المتطلبات الاصطلاحات الفنية المطلوبة ، وعندئذ يمكن الاستغناء من ذلك الجزء من اللغة الطبيعية ،

التي استلزمي على ترجمته الى لغة الفكر ، باعتبار أنه أصبح - فعلا - بلا معنى . ومع كل هذا . . لم أزعج أن هذا البرنامج ، قد فشل ، لكن ذلك لا يمنع من ترقب ما تعترضه من صعوبات باللغة الضخامة ، ومعروفة لنا جيدا .

أما عن المدافعين عن اللغة العادية (وأفضل أن أسميهم ، « المحللين الاصطلاحيين » أو اللغويين) فالذي يلاحظ في هذا الصدد ، أنهم عكسوا ، الوضع من أساسه ، حتى ان « أوجه القصور » في اللغة الطبيعية العادية ، أصبحت عندهم . . مزايا ، وكان ذلك على التحديد ، بحجة أن الحديث المادى ، يتضمن بذاته ، عناصر غامضة ، فجاءته ، وبسهولة التنويع في صياغته ، على أية ضرورة يراد استخداجه بها . . ومع ذلك فهي - أى اللغة - مع عجزها عن استيعاب الصياغة ، المنهجية ، في اطارها المنطقى ، لن يستغنى عنها ، في اصطلاح اللغة المتخصصة ، وذن ثم فان التوصل الى طراز اللغة الفنية ، التي تستوعب التعبير عن الرياضيات ، والعلوم بما تزخر به من التعاريف الجادة ، والصيغ الشكائية ، والبديهيات الخ . . كان من الامور الصعبة ، والتي لم يتضح الهدف منها ، بالنسبة الى التحليل الاصطلاحى الذى بنى - في أهم أشكاله الاساسية ، التي وضعها ويتجشطان - برنامجا كاملا للتوصيف الاصطلاحى ، الذى يحدد بدقة « بيان الغرض الخاص » الذى يقوم على أساس فحص الملوك الاصطلاحى ، لتدفق المتحدثين به بمختلف الاصطلاحات المتخصصة .

هذا الى أن المشاكل الفلسفية ، لم تكن من الاصل ، مشاكل نشأت بسبب التباسها بغموض اللغة الطبيعية ، وهى اللغة التي نحقق في كنفها ، اسلوب الايضاح ، والشرعية ، بالوسائل الفنية التي صرحت عنها ، وإنما كانت مشاكل وهمية ، أو مصطنعة ، يجرى حل غموضها ، أو صحتها بوسائل التفصيل الاصطلاحى ، والمراجعة ، ومن ثم فان المبادئ التي تنظم حياتنا العادية ،

الجارية ، لا تعتبر قواعد مجردة ، أو متخصصة في شكل صيغى محدد ، وإنما هى صور عملية ، حكمتها الظروف ، التى اقتضت الحديث ، أو المناسبات التى دعت إليه .

نأتى الآن ، الى « البناء الأمريكى للفلسفة المعاصرة » ٠٠ فيما هو هذا البناء ؟ ٠٠ وما هى علاقاته بالاشكال الفنية الجديدة للفلسفة الأمريكية ، التى ذكرها « كوينتون » ؟ ٠٠

يقول « كوينتون » ليس فى الانجليزية ، مدخل للقياس يمكن أن نقيس به هذه التطورات ، وأعتقد أن ذلك صحيح أساساً ٠٠ لكننا لو حصرنا انتباهنا ، فى مجال واحد ، مثل فلسفة اللغة ، وأخذنا فى اعتبارنا ، ما يقوله حالياً ، بعض الفلاسفة المعنيين بالتراكيب الجديدة فان الصورة ، ستبدأ - عندئذ - فى الوضوح .

على أنه ليس من اختصاصي ، ولا هو مجالى ، أن أحدد الوجود المختلفة للتراكيب اللغوية والتى - فيما يؤكد على زملائى أيضاً - تظهر تباعاً ، فى الفلسفة الحديثة للعلم ، وفى عالم المعانى اللغوية ، وفى نظرية الحقيقة ، وفى الفلسفة السياسية ، وفى غيرها من المجالات الأخرى ، فضلاً عن أنه من الصعوبة البالغة فى الفلسفة ، أن نهجر بالضبط ، عما يجرى من الأمور ، فى الوقت الذى تقع فيه ، وأن كنت أعتقد ، أن الفلسفة الحديثة فى اللغة ، كشفت بوضوح عن الظروف التى تحيط بالتراكيب البنائى ، على الصورة التى أراها ٠٠ فى أعمال مثل أعمال الفلاسفة ، هن أمثال « كومسكى » ، وفودور بوكانز ودافيدسون و هارمان و هونتاجو وهينتيكا وكريبك و سبرل و دافيد لايس وغيرهم ، فى أحدث ما وضعوه من النظريات عن اللغة الطبيعية وعلى هذا النحو ٠٠ يتأتى التوفيق ، بين اللغة العادية الجارية - وبين الصياغات المنهجية ، وذلك بفضل ما يبذل من النشاط فى التفسيرات الاصطلاحية ، حيث تحتل قواعد الصياغة المنهجية ، مكانها من المبادئ الأساسية ، التى تنظم أسلوب الحديث المادى (الطبيعى) .

ذلك لأنها ، بالنسبة للمحللين المنطقيين ، ليست برنامجا متفقا عليه ، بقصد فرض أشكال مجردة ، ومستقلة ، على كيان اللغة . . . كما أنها بالنسبة للمحللين الاصطلاحيين ، لا يقصد بها استنباط قواعد غير محددة ، لوصف العلاقة التي يقتضيها التخاطب ، بين استعمال الكلمة ، وصياغتها ، وظروف اللهجات المختلفة ، وإنما أرسيت هذه القواعد ، على أساس التعامل مع اللغة ، لحسابها الخاص ، كمادة كلية ، وكضوابط للنشاط الإرادى ، والذي تعتبر القواعد في ذاتها ، مجرد أشكال طبيعية للمضمون الذى تشتمل عليه ، وأن ذلك النشاط يتجلى فى استخدام الاصطلاح بما يتفق مع هذه الضوابط .

ولا شك أن الاختلاف القائم منذ القدم ، بين «اللهجات الهلامية» التى نتحدث بها فى لغتنا الجارية ، خلال حياتنا اليومية ، وبين اللغة «الرصينة» المتريقة ، التى نغبر بها عن الفكر ، فى إطاره الشرعى المرسوم ، هذا الاختلاف ، بدأ ينحسر ، بفضل الوسائل الجديدة فى التفسير اللغوى ودون أن نحملها ككل ، بما لا تطيقه من المعانى ، بما يكفل تضمين الصور الشكائية ، والموضوعية ، فى سباق متبادل ، من خلال علاقة طبيعية ، داخل الشكل المنهجى ، بعناصره الاصطلاحية .

وعلى هذا النحو ، جاء تشخيصي لهذا التركيب البنائى ، - بانصرورة - عاما الى أبعد مدى ، وإن كان ذلك لا يعنى ، أن نتجاوز أو نهون من شأن الواقع الذى يقول أن الفلاسفة ، الذين ذكرتهم ، عرضوا قدرا عظيمهما من الافكار المتنوعة ، أو المختلفة ، التى تساجلوا بها فيها . . . وكان ذلك يشبه ما جرت به التقاليد الوضعية للغة العادية . . . والواقع أن البعض ، قد لا يوافق على هذا التفسير ، العام ، بل وقد لا يعترف بالمغزى الفلسفى لأعمالهم ، على هذا المستوى التاريخى ، بصفة عامة .

وعلى كل حال ، فقد أن لنا ، أن تلقى نظرة خاطفة ، على الموقف من زاوية مختلفة قليلا ، وبشيء من التفصيل نوردده فيما يلي :
ذلك أنه بالنسبة ، للتفسيرات الحديثة للغة الطبيعية ، لا يجدربنا أن نبداً من الفراغ الذى تهوم فيه الافتراضات المسبقة ، التى تفترض وضع نظام شكلى مقبول ، يقوم على أساس المنماذج الشكلية المفضلة ، والتى تؤخذ من قواعد المنطق ، أو الرياضيات .. كما أننا لا يجب - نفس الوقت - أن نبداً ، من مرقع الاختناق الذى تعاني منه اللغة في استعمالاتها ، بما يشي باحتمال تعديلها ، من كل الجوانب ، في علاقاتها المعقدة ، بالمتكلمين بها ، على اختلاف نوعياتهم ، وشخصياتهم .

ومن ناحية أخرى ، لا يجب أيضاً ، أن يكون بحثنا للغة الطبيعية ، قاصراً على استظهار وضعها القائم سلفاً .. بحجة أن ذلك يضمن لنا ، تفضيل ، أو اختيار بعض أساليب استعمالها الناجحة ، كى تختص بها فئة خاصة من المتكلمين .. وهذا بغض النظر ، عن أننا لن نجد هذه المبادئ التى تساعدنا في استقراء مظاهر السلوك اللغوية ، من خلال تفريد ، كل نطاق ، أو غرض خاص ، وإنما نتحرى هذه المبادئ ، بغض النظر ، عن القواعد الأساسية ، المنظمة لها يحتتم استخدامها منها فيما بعد .

ولو نفذنا الطريقة الاولى ، لكان ذلك بمثابة التعامل مع اللغة الطبيعية ، بأسلوب يشبه أسلوب المنطق .. بينما لو نفذنا الطريقة الثانية ، فإنه يعتبر بمثابة معاملة اللغة ، بأسلوب يشبه أسلوب علم النفس .. أو ربما يكون ، نوعاً من التفاسيح اللغوى البحت .. هذا ولا يجب أن يعتبر ما قلناه ، أنه رفض - في غير محله - للوضععية المنطقية ، أو لفلسفة اللغة العادية .

ولقد كان البرنامج الذى وضعه « كارناب » في قواعد المنطق المنطقي ، أثره الذى لا يقدر بثمن ، والذي ساعد على وضع اللغة

العلمية ، لبناء لغة فكرية متخصصة ، كما جاء برنامج «ويتجنشتاين» عن الاصطلاحات التوصيفية بمثابة نبع زاهر ، بالمقائيق الخاصة حول أساسيات استعمال اللغة ، في علاقتها بالعالم .. حيث عالج كثر من هذين المدخلين ، هذا الموضوع الاساسي من ناحيته الفلسفية ، سيما أرسياه من المبادئ الراسخة ، والمناسبة في هذا الخصوص .

وقد تركز اهتمام « كارناب » وآخرون غيره ، على اللغة ، كأداة مثلى للتعبير ، بما يرمز به الى تشخيص الحقيقة الشكلية المحضة ، أو بيان الحالات التي تحققها العلوم النظرية ، بينما كان تركيز « ويتجنشتاين » على الخاصية المنبثقة عن اللغة ، كأداة في العالم ، هدفها ، تطويع الاشياء لاداء أدوارها ، في اطار التنسيق بينها وبين الخطط الموضوعية لها .

غير أن مبادئ التخاطب الطبيعي (الشفوي) والذي ينظر اليه الآن باعتبارها ، كيانا مستقلا قائما بذاته ، وبمبادئه التي تكونت تلقائيا ، فلم يوضع لها أى بناء منهجي محدد في الاداء اللغوي ولذلك ، فان فقهاء اللغة من أمثال « كاتز » عندما احتجوا على الوضعيين ، وفلاسفة اللغة الطبيعية ، بأنهم كانوا على خطأ ، فيما ذهبوا اليه في فكرتهم ، التي ركزوا فيها على أن اللغة الطبيعية ، لا يمكن أن تخضع - بطبيعتها - لاية قواعد تنظيمية ، بها جعلهم يستبعدون مبدأ وضع صياغة منهجية ، قد تخطى الطريق الى تحقيق الهدف منها .

هذا ، وقد قصدت أن أعرض رؤية كل منهم على التوالي ، في الموضوع المطروح وأساسا اليهم المنهجية ، والنتائج التي انتهوا اليها ، وأعتقد أن هذه الطريقة في النظر الى الامور ، لها من الاهمية الى الحد الذي يقتضي كشف الاسباب التي من أجلها لم يتابع أى من قادة الحركات المعارضة ، نفس ما قالوه بصدد انطباق المبادئ الطبيعية للتخاطب (الشفوي) والذي يحتاج بنفس الدرجة ، بالشكل المنهجي .

أما صياغة « كاتز » لمبادئ التفسير البنائي للغة الطبيعية ، فقد اتسمت بالتعميمات اصطلاحية (قواعد النحو ، والصوتيات وفقه اللغة) التي أمكن التوصل لها ، بطريق التعميم التجريبي ، وتجميع المستويات المتتالية ، للظواهر الاصطلاحية ، وعلى أساس وضوح المصطلحات ، تصاغ اللغات الخاصة ، ثم يتبع ذلك تعميمها - تجريبيا - ، بحيث تتكون منها في النهاية ، الأساس البنائي لتكوين نظرية عامة في اللغة .

ويشير فقهاء لصياغة اللغوية ، الى أن أول المزايا في استخدام هذا المدخل ، يتركز في أن مثل هذه النظريات ، تعتبر على كل المستويات ، بمثابة فروض موضوعية ، تدعو لها مقتضيات عمالية الى أن تكشف التجربة عن صحتها أو زيفها بالاجوء الى مضمون الظاهرة الاصطلاحية (مثل حالات استيطان أفكار المتكلمين) ومن ثم يصبح المغزى الفلسفي لهذا المدخل ، واضحا ، عندها نسترجع الفرض الاساسي الذي بنيت عليه الثورة في المصطلحات اللغوية في الفلسفة الحديثة .

ذلك انه لو كانت طبيعة معرفتنا الفكرية ، وهيكل بنائها ، يعتمدان على الملامح المتكاملة ، اللغة ، التي نستخدمها في التعبير عن المعرفة ، وتوصيلها ، فإنها عندئذ ، تستخدم القواعد العامة التي تحكم لغتنا الاصطلاحية ، كمفتاح الى طريق الحقائق الكونية التي تستوعبها أعمالنا الفكرية وبالتالي فإن المطابقة ، والايضاح ، والتقويم ، وحل ، المشاكل الفلسفية ، تصبح جميعها تابعة مباشرة ، للملامح العامة لنظرية اللغة الطبيعية .

فالفلسفة تهتم بتحليل أصول العمل الفكري ، بينما تركز الميتافيزيقيات على اكتشاف ، مبادئها الاساسية ، لذلك فإن السؤال الوحيد الذي تمكن اثره بصدد هذا المدخل (على قدر ما يهمنا منه) يرجع الى التعميل التجريبي ، الذي يتجه اليه غالبية

فقهاء التفسير الاميريكيين ، والذي ينشأ على أساسه هيكل « للعموميات الاصطلاحية » تتوقف تجريبيا على هذه الفروض ، وعلى هذا النحو ، يكون وظيفة ، هذه الاخيرة ، كمعامل افتراضي ، رتبة سؤال يطرح نفسه ، في هذا الصدد ، عما اذا كانت توجد ، أو لا توجد ، مبادئ منهجية ، للغة الطبيعية (العادية) يمكن أن تتطابق بمسائل التحليل العكسي ، كفروض منطقية ، للنشاط الفكري عند التحدث الشفوي باللغة .

فلو كان لدينا مثل هذه القواعد المنهجية ، التأسيسية ، للتطور الاصطلاحي ، لتحولت « ديتافيزيقيات » (الدورة الاصطلاحية) الى « ديتافيزيقيات ترميمية » هي التي تحدد الاطار للمبادئ المنهجية لنظامنا الفكري .

وقد يكون من المناسب ، أن نذكر ذلك فقط ، لما قد يثيره في ذاكرة القارئ ، حول كتاب « ب. ف. سترابوسن » عن « الافراد » والذي يستخدم فيه طريقة تسلسل (أو تتابع) الادلة ، بغية تبرير المبادئ التي تصبح قريبة جدا من هذه الخاصية المنهجية ، بما يذكرنا - عرضا - بأن التركيب البنائي الاميريكي قد لا يكون - على الاقل - من هذه الناحية - أدريكييا خالصا .

وإذا كنت لم أقترب من ملامسة السطح الفلسفي ، من التركيب البنائي لفلسفة الحديثة ، بالقدر الذي يستجيب لحساس الدوائر الاميريكية في هذا الخصوص ، فذلك لاني قصصت أن أقصر في ما أقصتني على فلسفة اللغة ، بل اني قصرتها على هذا المجال ، في أضيق نطاق ، ذلك انني أعتقد - على سبيل المثال - أن القضية ، يمكن أن تركز برمتها ، على مفاهيم الاعمال الحديثة ، الخاصة بنظرية الكلام ، على النحو الذي وضحة فلاسفة « أمثال » جون سيرل » ، فضلا عن أنني يجب أن أقدم الدليل على أن نظرية الكلام ،

تحتاج - أكثر من أية نظرية أخرى - إلى شرح اللغة شرحاً تفصيلياً ، باعتبارها - أي الكلام - دظهراً لنشاط ذهني ، محكوم بقواعد ، وأن هذا النشاط يتعامل مع هذه القواعد ، فيما يتعلق بمشكلة التفسير ، أو الإيضاح المعنى (أمثال ذلك : كيف يمكن نلمتكلمين ، حين ينطقون بأعلى صوت ، أن يقولوا ما يعنون ؟ أو يعنون ما يقولونه ؟ ، وكيف يمكن للسامعين أن يفهموا ذلك ، وأن يجيبوا عليه بنفس الأسلوب) أو بالمفهوم الحركي في إطار التواصل المطلوب بين المتكلم ، والسماع .

وقد جسدت نظرية الكلام ، المعنى القصدي (الإرادي) في فكرة النشاط الاصطلاحي ، الناشيء عن تفسير اللغة ، كأداة توصيل ، تتطلب تحديداً لوظيفة اللغة ، والغاية منها ، بالإضافة بل وفي المقام الأول ، ما يتعلق من هذه الوظيفة أو تلك الغاية ، بالبناء الشكلي المجرد لمقاطع الالفاظ ، ومدلولاتها ، على النحو الذي وضعه ، النحويون (أنظر بحثاً لـ « سيرل » بعنوان « ثروة في الاصطلاحات اللغوية » عند كوهنيسكي - مجلة نيويورك - ريفر وايتس للكتب - لاحقاً خاص ، يونيو ١٩٧٢) .

وإذا كان ، ذلك ، فإن القواعد الشكلية ، للنشاط اللغوي في الكلام ، لن يكفي فيه أن يطابق بينه وبين العموديات التجريبية ، على اللهجات الاصطلاحية ، أو الفروض الضرورية ، المطبوعة ، لقاباس السلوك اللغوي ، ولكنه سيطلب تعديلات وإضافات ، تحدد في ضوء الهدف من التوصيل ، ومقاصد المتكلمين ، فالمعنى المقصود من لهجة للتخاطب ، يجب أن يتحدد ، ليس فقط بالنسبة للمحصلة اللفظية للمعاني المستخلصة من العناصر التي تتركب من مقاطعها ، على النحو الوارد في فقه القواعد الشكلية للغة ، بل وكذلك بالنسبة لما يفعله المتكلم ، حين يخرج العبارة التي يلهج بها ، وذلك هو الاداء اللغوي للكلام .

والخلاصة إذن ، هي أن التقدم في تطوير فقه الاصطناع

الشكلية اللغة الطبيعية ، أمكن التصدي له أخيراً ، من جهات ثلاث ، على الأقل ، تداخلت بهما في نقاط مختلفة ، تعكس اتجاهها مشتركا حول العلاقة بين أسلوب التحدث الطبيعي ، وبين الهياكل الشكلية ، وبين الرؤية المشتركة ، لذلك الطوفان من المشاكل المتشابكة (أو المتشعبة) (أنظر دافيدسون وهارن ، طبعة فقه اللغة الطبيعية ، وهينتيكا ، ومورافسيك في « مداخل الى اللغة الطبيعية - دريدل » ، للنشر ، ١٩٧٢ و ١٩٧٣) .

وهؤلاء هم علماء المنطق ، في تركيزهم على المنطق الذموي ، أو البراجماتي ، أو القصدي قد طبقوا . بصورة واسعة ، الأساليب الشكلية ، على الصياغات الاصطلاحية ، فيها يقرب شئبها ، باللفظ الطبيعية ، كما قام خبراء المصطلحات اللغوية النظريين ، واستخدموا - على أساس مستقل - أساليب مختلفة : بتجريد ، قراءت نحو شكلية ، وهناج في التفسير اللغوي ، اقواعد تطبق على الحديث (الشفوي) العادي ، وكذلك تصدى بعض الفلاسفة مثل « سيرل » لنفس المشكلة ، من منطلق رؤيتهم لنظرية الفعل . على أن الملمح الاساسي المشترك لهذه المداخل الثلاثة ، يتحصر في الاعتقاد بأن الحديث الطبيعي ، يتضمن هياكل شكلية ، تكفي لضمان وضوحها وتحديثها ، وهذه هي الدلالة المميزة للبناء الادراكي الجديد .

وعلى أية حال ، فأرجو أن أختتم حديثي في هذا البحث ، بخاتمة فلسفية ، ذلك اني بمفهوم حديثي الذي بدأته حول الاتجاهات التاريخية في الفلسفة ، يدعوني الى أن أقرر أن كثيراً من الصور البنائية للفلسفة ، التي حاولت شرحها - بعد أن عرضت لها بالكامل وعلى كل المستويات ، وفي جميع الاوساط (كدليل نمطي للحركات الفلسفية) - ستضعف ، وتبلغ غايتها في الاتجاه الاصطلاحي ، للفلسفة الحديثة . وهذه مجرد خواطر ، نبدأ بها . هنا . .

حول

التراكيب البنائية الهزيلة ، والتحليلات المذهبية
وثقافة التراث

بقلم

ريتشارد رورتى .

جامعة برنستون - برينستون - نيو جيرسي ٠٠ درس بجامعة
شيكاغو ، ريتال ، ثم قام بالتدريس بجامعة برنستون منذ (١٩٦١)
- كتب عن فلسفة العقل ، وفلسفة اللغة « وما وراء الفلسفة » ،
وظهر له بحث في « الفلسفة وهرة الطبيعة » سنة ١٩٧٩ .

تتميز الأثر الذي تركه « سانتايانا » في الفلسفة ، في العالمين
بديزتين هتفردتين :

الاولى : في أنه استطلع ، أن يضحك علينا - دون اهانة -
وقدر الكثير مما ضايق به المواطن الامريكى المولد .

والثانية : انه كان متحررا تماما ، من الاقتناع الغريزى السائد
لدى الامريكيين ، بأن غروب الروح ستكون نهايته هنا .

وبمهما يكن ما تمخضت عنه الايام ، عبر الاجيال ، بين
« سانشوستس » وبين كاليفورنيا ، فان الشيء الذى يجب أن يعيه
فلاسفتنا ، هو أن يعبروا عن عبقريتنا القومية ، من أجل اثر
الروح الانسانية . حيث كان « سانتايانا » يرى اننا أعظم
امبراطورية في العالم كله ، وكان امبراملً عنده أن تتمتع بالامبريالية
بمجرد حصولنا عليها .

ففى مقال شهير له في عام ١٩١٣ ، عن الفلسفة الامريكية ،
أشار الى أننا كنا نزال نبنى كياننا ، وأننا أردنا أن نستعيد
- كما قال - « روح النضال » ، الذى ورثناه عن أسلافنا ، من
أنصار « كالفن » ، بينهما نحفظ في الوقت نفسه - وعلى خلاف
المنطق ، بالميتافيزيقا المثالية ، التى ورثوها هم عن أسلافهم
النرنسندنتاليين .

وقد تجسدت هذه الميتافيزيقيات فليما أسماه « بالفكرة
المغرورة » ، من أن الانسان ، أو العقل الانسانى ، أو قدرة الانسان
على التمييز بين الخير والشر ، هى المحور الذى يركز عليه
الكون » (١) . وقد قال « سانتايانا » ، أن الربط بين اثم
« الكالفنية » ، وبين الانانية ، هو « التراث الهزيل في الفلسفة
الامريكية » . ولذلك نراه يعارض بها ما أسماه « العاطفة التى تحكم
الأمريكى » ، وأن « متعة العمل ذاتها » ، هى التى نطلق

به الى المذى الذى يمكنه من صنع عجلة أقوى للحياة العامة ، وأعظم ، وأدق تنظيمها « (٢) ثم يقول « ان الارادة الامريكية تخلد الى الاستغراق في أحلامها ، بينما العقل الامريكى ، يخلد الى السكينة ، وأحدهما يتمثل في الرجل الامريكى ، بينما يتمثل الآخر في المرأة الامريكية ، وأولهما مغرق في طموحاته ، والآخر في ذلك التراث الهزيل » (٣) . ويبدو أن « سانتايانا » كان يعتبر العقل الاكاديمى في عام ١٩١٣ عقلا أذشويا في هذا الصدد ، كما يتضح من قوله أن « التراث الهزيل ، احتل مكانه من العقل الاكاديمى ، وتبادل كل دوره بالتساوى مع الآخر » (٤) .

ولا شك أن من حقنا أن نبتسم لكل هذا الذى يقال ، وكأننا نستعرض ، الى شريط من المساجلات العدوانية ، وما شابها في عصرنا الحاضر . . . ذلك أن المهتل الامريكى الاكاديمى ، احتل مكانه طويلا منذ أن اكتشف متعته في وضع مخططاته الخاصة لكى يحقق بها « صنع عجلة أقوى للحياة العامة ، وأعظم ، وأدق تنظيمها » .

ذلك أن الفيلسوف الحق ، حين يعود الى بيته ، بعد أن يكن قد أنفق يومه ، ، فيما يشير به على رجال السلطة ، تستبد به الرغبة (لرجل مهم في الاقليم) في أن يلقى بجسده على أقرب مقعد فلو وجد شيئا من التراث الهزيل في الحياة الامريكية ، ربما يلبث أن يحس عدم توائمه مع « عقله الاكاديمى » .

فمن انظم المؤسسات الاكاديمية ، تعلم الآن مناهجها في أبراجها العالية ، الى الحد الذى فصل بينها وبين الجماهير ، التى لم تعد تشاركنا في النظر الى مهنتنا بروح التعاطف ، بل ولا بالعنف السياسى ، ولا بالسلاح باختلاط الجنسين ، ولا بتدخل مستشارى الرئاسة .

فاذا كان هناك ما ينطبق - بحق - على حديث « سانتايانا » فذلك هو ما يتعلق بالثقافة الرفيعة ، المتخصصة . . . فالثقافة ،

هى تلك التى تضم الشعر ، والمسرح ، والقصة ، والتقد الأدبى
والذى نفضل أن نسميه بصورة أوضح « فقد الثقافة » ٠٠ ولو أن
بعض « مراكز الثقافة العالمية » تركز على الأسلوب الأكاديمى ،
وأغلبها من المؤسسات الأدبية ، إلا أنها لا تعتبر منشآت أكاديمية ،
ولا تحصل على ممولات أو هبات ، وهى أقرب الى النظم الادارية
منها الى أداة بحث ، ويقدمون فيها ، يشبه الاستراحات ، وأن ظلت
بعبدة ، عن الأبراج الأكاديمية ، ثم ان أغلبها يؤدونه من أعمال
تجعلهم في صورة مغامرة أقرب الى رجال التجارة ، في ناظر رجال
الدين ، أو ما يشعر به أى رجل ناجح ازاء ، أى عمل تافه ، أو
هزئيل .

فأين - أساتذة الفلسفة في التخصص الأكاديمى المعاصر ؟
ولكى نجيب - بصدق - على سؤال كهذا ، لا بد لنا من نظرة
نتناول بها ، ما كان يجرى في مجال الفلسفة ، منذ أن كتب
« سانتايانا » في هذا المجال ، وأن نقسم هذه المدة الى فترتين :

الفترة الاولى : بين الحربين العالميتين ، وقد تميزت بظهور
القيادات الملهمة ، والاخلاقية ، وهى الفترة البطولية التى انطلقت
منها النظرية البراجماتية على يد « ديوى » والتى لعبت الفلسفة
خلالها ، دورا بارزا ، في حياة البلاد ، واستحوذت على اعجاب
« سانتايانا » .

والفترة الثانية : تتناول المدة التالية للحرب العالمية الثانية ،
والتي تميزت بالاحتراف المهني للفلسفة ، بينما تولى الفلسفة
عن هذا الدور ، من تلقاء أنفسهم ، وباختيارهم .

ففى الفترة الاولى ، والى ما قبل الحرب العالمية الاولى ، كان
تقدير « سانتايانا » للفلسفة يستند الى ما تميزت به في ذلك
الوقت ، من علاقتها الخاصة بالدين ، ثم ما تميزت به بعد ذلك في

عصر « ديوى » من علاقتها بالعلوم الاجتماعية ، ثم علاقتها بالرياضيات ، والعلوم الطبيعية ومع ذلك فقد كان ما اوحظ على هذه الفترة - والحق يقال - انها كانت بداية الانسحاب مما بقى من مجالات التخصص الاكاديمى ، ومن الثقافة ، وكان ذلك بحجة الاصرار على الاستقلال بالفلسفة .

أما المزعّم بأن الفلسفة ، أو يجب أن تكون تكتيكية ، ثم ادعاء بأن هذا الاحتراف الذى اتجهت اليه الفلسفة أخيرا ، يعتبر أمرا طيبا ، لا يمكن أن يصعد أمام الرد المباشر فيما تقتضيه الإشارة بكل فخار الى أهمية الفلسفة ، والأعمال التى يناقشها الفلاسفة أو الأدلة التى تحمل الدليل على نجاح البحث الفيلسفى ، فضلا عن الرد غير المباشر ، حين نشير - مع شديد الأسف - الى المستوى الهابط فى أسلوب الجدل بين الانصار ، والخصوم ، حول فلسفة « ديوى » فى ثلاثينيات ، وفى الفلسفة الأوروبية المعاصرة ، وفى نقد الثقافة الرفيعة .

بل أن الفلاسفة الذين يحاولون الخروج من عزلة الاحتراف ، يحاولون مع ذلك الى الاصرار ، على الاشادة بما أسهوا به فى مجال الاحتراف ، بالمهارة الاستدلالية ، الى حد القول بأن الأمر لا يتعلق بما يمكن أن يحصله الفلاسفة من المعارف ، أكثر من غيرهم ، على وجه التخصص ، أو فى مجال التخصص ، وإنما يتعلق بما يتمتصون به من الحساسية فى التمييز ، ووضع الفروض ، التى لا يقدر عليها غيرهم .

ومعذ أن استولى نقد الثقافة الرفيعة ، على الكثير من الرطائف التى كان الفلاسفة ، يؤدونها فى الماضى (ثم نسيت أو تناسيت ، بما يفعله 'فلاسفة' الاكاديميون حاليا) وهى تحاول فصل الفلسفة الأمريكية ، عن الاهتمامات الصحفية حول « ما ليس له مغزى أو على علاقة بالهوى » كما يحاول الفلاسفة من - جهتهم -

فصل الثقافات الادبية ، على نفس النحو الذى فصل به «سانتايانا»
 .. التراث الهزيل .. لانهم يرون في الثقافة .. تهويمات قصد بها
 التخفيف من حدة السياسية ، على النحو الذى كان «سانتايانا»
 يراه في «رايس» و «بالر» في تناوولهما الهادى للصور الصارخة
 من الوعى ، بطريقة «يتافيزيقية» .. وهكذا تبودلت الاتهامات
 في دعومة ، ولزوجة ، بين ادعاء الذلم من جانب ، وضيق الافق من
 جانب آخر .

ولما أحسوا بأنفسهم ، صراحة ، بهذه الاتهامات ، راحوا
 يتوارون - كما هى العادة خلف دعوى آثاروها حول ماهية الفلسفة
 ورأوا فيها تغيره في المسار التاريخى المتواصل - لقدرات الانسان
 ونشاطه ، فبما يتعرض له من خطر الفراغ ، أو الاغتصاب ..
 وأعتقد أن دثل هذا اللجاج ، لا يستند الى أى أساس ، لأن الفلسفة
 - مثلها دثل الادب ، أو السياسة - ليس لها ماهية .. على النحو
 الذى نشأ كل منها ، بمعرفة رجال مرموقين ، دون أن يكون هناك
 معيار مشترك ، يمكن استخدامه في المقارنة بين رجال من أمثال
 «رويس» و «ديوى» ، و «هيدجر» و «تارسكى» و «كارناب» ،
 و «نيريدا» لنسأل «ن» منهم الفيلسوف الحق ؟ » .

لكن ، على الرغم من أن الفلسفة ، ليس لها ماهية ، إلا أن
 لها تاريخا .. وعلى الرغم من أنها لا نستطيع أن ندرك نقطة
 البداية ، في مسار الحركة الفلسفية ، أو التمسك بالثبات .. فان
 الفلسفة ، الحقيقية - مع صعوبة تقدير المدى الذى بلغته من النجاح ،
 شأنها في ذلك شأن الحركات الادبية ، والسياسية ، - فأننا مع ذلك
 قد نستطيع أحيانا ، أن نشير الى أسس قوية لنتائجها الاجتماعية
 .. ولذلك أرجو أن أتناول فيما سيأتى بعد ، بعض الاشياء التى
 أحاطت بتطور الفلسفة الأمريكية ، منذ أن كتب فيها «سانتايانا»
 لعلنا نصل من ذلك الى بعض التنبؤات حول الآثار التى ترتبت على
 الاحتراف

وقد لاحظ « سانتايانا » ، أن « وليم جيمس » قد « حول الدقة »
عن التراث الهزيل ثم جاء « ديوى » بعد عشر سنوات من ذلك
« سانتايانا » .. « بظهور شيء أشبه بالتخصص الأكاديمي ، ليحتل
مكانه محل التراث الهزيل » .

ولقد كان « لديوى » الفضل ، في أن أطلع الأمريكيين ، على
عالم ، أكثر أمنا في ظل المعايير الاجتماعية ، .. وفي سنة ١٩٢٠ ،
عاد التخصص الأكاديمي ، يبنى نفسه ، في نشاطات متنوعة
فيها يشبه غرفة العمليات - اثنتا عشرة مؤسسة جديدة ، عدا
ما ينضم إليها من الأنواع الأكاديمية الجديدة .

وهكذا أصبحت الأكاديمية الأمريكية ، بمثابة محراب متميز ،
لاستقبال المحاولات التي كانت تبذل ، لتجديد النظام الاجتماعي ،
الأمريكي ، وانضمت إليها الفلسفة الأمريكية في الدعوة الى مثل
هذا التجديد ، وكذلك كانت دعوة « ديوى » التي رفعت راية الفلسفة
الأخلاقية باعتبار أنها ليست شكلا لمبادئ عامة ، تقوم بوظيفتها
كبديل عن الأوامر الإلهية ، وإنما تطبيق للعقل ، على المشاكل
الاجتماعية ، والتوجيه الشباب الى الطريق الجديد ، الذي يخططون
من خلاله لحياتهم وتعاليمهم .

هذا وقد اعتبر علماء الاجتماع ، أثر صدور قانون « نيوديل »
أنهم - هم - الذين يمثلون أسلوب التخصص الأكاديمي ، أمام
الجهاهير ، رافعين الراية التي تبشر بما وعد به « ديوى » في هذا
الصدد .. وخلال الازمة الانكماشية في الثلاثينيات ، وازاء ظهور
السيتالينية ، اضطر أصحاب الثقافات الرفيعة ، أن يحشروا
قواهم ، والتفوا في حلقة صغيرة ، حول « سيدنى هوك » - أحد
تلاميذ « ديوى » - من أجل الحفاظ على الاخلاق السياسية ، بين
المثقفين . وقد طرح الفلاسفة ، من أمثال « ماكس أوتو » و « ألكسندر
مايكل جون » و « هوراس كالين » أمام تلاميذهم ، كيف يمكن أن

تتحول « العاطفة التي تحكم أمريكا (و) هي حب العمل » الى حب للتجديد الاجتماعي .. حتى يستطيع جيل كامل أن يقف على قدميه ، ويكمله ثقة في أن أمريكا ستظهر العالم ، كيف يمكن التخلص من عبودية الرأسمالية للإنسان كآلة في ترس ، من جهة ، وتفادي الاثورة المدوية الشيوعية ، من جهة أخرى .

على أن الفلسفة الأمريكية : لم تتخلص (خلال الفترة التي مرت بين الحربين العالميتين) من التراث الهريل ، فحسب ، بل إنها قدمت أيضا ، قيادات من الرواد الاخلاقيين ، حيث ظهر منهم على المسرح لأول مرة من الفلاسفة الأمريكيين ، رجال أدوا الدور ، الذي لعبه « فنته » و « هيجل » في ألمانيا .. ومع ذلك ، ففي نهاية الحرب العالمية الثانية ، كان عصر « ديوى » العظيم ، (والذي انطلقت فيه العلوم الاجتماعية) ، كان قد انتهى .. وانطلقت بعده في أثر الموجة الاصلاحية العارمة ، التي واصلت اندفاعها ، واندفع معها التراث الهريل ، ليدعو - بدوره - الى العلم .. وانضم كل من علماء الاجتماع ، والفلاسفة ، في الرغبة في وقف الهزات التي يعرضون الجماهير لها ، ولم يجدوا سبيلا الا ذلك ، الا ما كان باستطاعتهم ، عمله ، وذلك بقصر نشاطهم على الاحتراف المهني وحده ، ومع تفضيل كل من مجالى العلوم الرياضية ، والطبيعية على السواء .

أما على مسرح النشاط الاجتماعي الأمريكي ، فقد كانت المعونة ترمد ، للانفاق على بحث بهدف الكشف عن بيت الدعارة ، تبلغ أول الامر خمسة آلاف دولار ، ثم تصاعدت المشكلة ، وأصبح ما ينفق لبحث حالة ، ألف بيت من بيوت الدعارة ، بناء على خطابات من جهات مختلفة ، اجتماعية واقتصادية يكلف خمسة ملايين دولار هذا وقد وضع لطلاب الفلسفة الأمريكيين ، كيف أن الجيل الذي سبقهم - من تلاميذ « ديوى » كان يشكل تجمعا من المشاهير في مجالات الديوقراطية الأمريكية ، والفلسفة الطبيعية والتجديد

الاجتماعى ، أما الآن فلا أحد يمكنه أن يعرف : ماهى رؤية ، أنصار المثالية ، أو الذاتية أو حتى الارثوذكسية ، وكأما يحتاج الامر الى البحث عن أبطال جدد ، على الرغم مما كان لديهم من عناصر القدوة ، في رجال أفذاذ ، من المهاجرين الدارسين ، ولكنهم لم يتقبلوا النقد .

فالفيلسوف الامريكى المشاب ، حين يرغب في تعلم فلسفة الظواهر ، من « جريفاتش » أو من « شوبتر » أو حين يرغب في تعلم المنطق التجريبي من « كارذاب » أو من « ريشنباخ » .

فان عليه أن يتدرب على التفكير في الفلسفة ، باعتبار أنها نظام قوى ، ومادة تعين على التحقيق المحكم ، والوصول الى نتائج متفق عليها .

هذا . . . ولقد كان الانتصار الذى حققته الفلسفة البرجماتية ، في منتصف العشرينيات ، فلسفة التراث الهزيل ، لا يقل أثراً قيمة حققه انتصار ايمرسون على مذهب كالفن .

ولو أننا التزمنا بالدقة ، وبمعيار دقيق في عملنا ، بصدد تحديد البناء الهيكلى للمعرفة ، فلن نكون بحاجة لان نضيع وقتنا ، للبحث عن جواب لسؤالنا عما جرى للفلسفة قبل «هوسرل» أو قبل « رسل » .

ذلك أن عدم اهتمام الفلاسفة الامريكيين بالاخلاق ، وبالمشاكل الاجتماعية ، كان شاهداً ، بسبب التحول الذى طرأ على التجريبية المنطقية ، الى فلسفة تحليلية ، ثم ما اضطرده التطور بعد ذلك نحو ظهور فلسفة « الظواهر » في إطار التخصص الاكاديمي . . . حيث كان الاتجاه نحو وضع أو بناء فلسفة أخلاقية - لوقت ما - أقل مما كان يتردد من المهمات ، حول الوعى الاخلاقى العام ، والرغبة في وضع فلسفة للمعرفة السلوكية . . . وهكذا . . . كان اتصال الفلسفة

بزملائهم من علماء الاجتماع ، ضئيلاً ، وعارضاً ، مثل اتصالهم
بزملائهم من رجال الآب .

وكان « ديوى » قد تنبأ ، بأن الفلسفة ، ستتحول بصيرتها
التي بدأتها من للقرن السابع عشر ، بين اتجاهين ، أحدهما يتعلق
بالفيزياء الرياضية ، والآخر يتعلق بدالم الحس المترك ، وأنها الآن
ستأخذ طريقها الى المشاكل التي تتعلق بالعلوم الاجتماعية ، والفنون
.. على أن هذه النبوءة لم تتحقق .. وعلى العكس من ذلك ، فقد
عادت جميع المشاكل القديمة ، التي طرحها ديكارت - والتي ظن
« ديوى » أنه عالجه - وبذفس أسلوبها الشكلى فى اللجاج ، بل
وأحاطت بها صعوبات جديدة ، نشأت من الغلو فى الشكليات .

ومع ذلك فإن ما تنبأ به « ديوى » للفلسفة الأمريكية ، تحقق
فى أماكن أخرى ، سواء فيما يتعلق للفلسفة داخل القارة ، أو بالنسبة
للثقافة الأمريكية الرفيعة ، فى مجال الآداب ، وإن كان الاهتمام ، قد
قصر على التفسير ، أكثر منه فى الخلق أو الإبداع ، ثم بالنسبة لما
تقاسمته الفنون والعلوم الانسانية من مضامين مشتركة ، وكان ذلك
كأله ، هو العلاقة المميرة للعقلية الأدبية ، كما كانت له نتيجة
واحدة ، وهى - فى إطار هذا البحث - تعتبر أكبر وأهم النتائج من
ناحية أن تاريخ الفلسفة بدأ بأخذ طريقه الى أبراج الثقافات
الرفيعة .

وبينما كان فلاسفة الاحتراف ، يصرون على معالجة الأعمال
العظيمة لفلاسفة الراجلين ، باعتبار أنها المصادر التي يرجعون
اليها فى فروضهم ، أو الامثلة ، التي يهتدون بها فى غمرة الخلق
الفكرى المسائد ، كان أصحاب الثقافة العالية ، ما يزالون يعالجون
هذه الأعمال ، بالطريقة القديمة ، التي ينظر اليهم بها ، أما على
أنهم أبطال ، وأما على أنهم طغاة .

وكان « ديوى » ما يزال يحاول أن يخبرنا ، بحكاية طويلة عن

تاريخ الفلسفة منذ عصر أفلاطون حتى عصر « ديكوي » نفسه، رغم أن فلاسفة عصر الاحتراف ، قد فقدوا الثقة بمثل هذه الحكايات ، بحجة أنها « غير علمية » ، و « غير منهجية » وهكذا وضّح أنهم - وهم فعلا كذلك - الذين يشكلون نوعا خاصا من الكتابة، لا يستغنى عنه . هذا فضلا عما كانت تستدعيه الحاجة ، الى السؤال عما اذا كانت بعض الفروض التي أثبتتها ، أرسطو ، أو «لوك» ، أو «كانط» أو «كيرك جارد» صحيحة بذاتها ، أم هي صحيحة بالاستنتاج ؟ . هذا فضلا عما تتطلبه ، الحاجة الى تحديد الموقف ، تجاه مثل هؤلاء الرجال ، كما لو كان على المرء ، أن يتخذ موقفا أزاء «السيبزياديس» أو «يوربيديس» ، و «كرومويل» ، و «ميلتون» ، «براوست» و «لينين» .

ونظرا لأن كتابات الفلاسفة العظام الراحلين ، يكونون ثنائيات من الآراء المتعارضة ، فلا بد إذن أن يحدد المرء موقفه أزاء البعض منهم ليبرر لنفسه موقفه أزاء البعض الآخر ، ذلك اننا لا يجوز أن نحدد موقفنا أزاء «كانط» - مثلا - مستقلا عن الموقف الذي نتخذه من «وورديسويرث» أو «دابليون» . وهكذا فإن اعلان المواقف على هذا النحو ، تجاه الراحلين ، ومن يعارضونهم من الأحياء (وتقسيم المعبد بين الآلهة ، والروح الحارسة) يعتبر مركز الثقل في ثقافة الأبراج الحالية ، ولذلك فسرعان ما تحول هذا النوع من الانضواء تحت الاسماء ، الى شكل صياغى لا ارادى ، كرد فيما تشجع عليه الثقافة لما يجرى عكس كل ما يتصدى له نظام الاحتراف الاكاديمى .

على أن اشتعال النزاع - ضمنا - بين التخصص الاكاديمى ، وبين الثقافة ، اذا كان يعتبر من الأدوار العادية ، الا أنه في حالة الفلسفة ، يجب أن يأخذ مظهرا صريحا ، حتى ولو لم يكن ذلك لأن الفلاسفة المحترفين ، لا يتوقف غالبا لكى يواجه نفسه ، أو حتى ولو لم يفعل ، كما يفال معارضو «أفلاطون» و «كانط» من الفلاسفة .

المعاصرين ، فلا أقل من أن يفعل ، كما يفعل مع المعلق الذى يواجهه . . . وهكذا يثور النزاع ، على النحو الذى وصفته في بداية هذا البحث ، بين كل من أصحاب الثقافات الدلالية ، وبين الفلاسفة الأكاديميين ، فينظر كل منهم الى الآخر ، بعين الشك والريبة ، بينما يركز كل منهم على ما يتحلى به من المزايا ، وما يعيب الآخر من المساوىء .

ويقتضينا الايضاح ، أن نشير الى ذلك النزاع لم يكن نزاعاً حيل رأى بها ، بالدرجة التى تستدعى الاهتمام الخاص ، أو يتطلب العمل على محاولة حسمه . . . ذلك أننا لو رجعنا الى خافيته التاريخية ، لاستطعنا أن نفهم نتائج الاحتمالية ، لان الفلسفة ، باعتبار أنها مادة فنية أكاديمية ستظل بعيدة ، عن دواء الثقافة العالية ، مثلها مثل علم الغريبات القديمة - مثلاً - وفي تأكيد ذلك ، لا بد لنا - استطراداً - أن نجيب على سؤال حول السبب الذى يجعلنا على الظن بأن أسلوب معالجة مزايا الفلاسفة الكبار ، من ذوى الثقافات العالية ، يعتبر أمراً لا غنى عنه ؟ وماذا . . . لا يجدر بنا أن نخلط بين هذه الثقافات ، وبين التراث الهزيل الذى كان « سانتايانا » يشكو منه ؟ هذا هو ذا أحارل الرد عليه ، بالتصديق لتاريخ الانجازات التى حققتها الثقافة العالية ، والتي - فيما يبدو لى - تتميز بها القرن التاسع عشر ، بينما كان القرن السابع عشر يتميز بظهور العاروم الحديثة (المشاكل الفلسفية التى نشأت عنها) .

* * *

ولو أننا بدأنا بـ « جوتيه » و « ماكولاى » و « كارليل » و « أيمرسون » فمن تلاحظ أن نوعاً من الكتابة ، كان قد أخذ ينتشر ، دون أن تتحدد ملامحه بصدق تقويم التطورات النسبية ، سواء في مجال الانتاج الادبى ، أو في مجال التاريخ الفكرى ، أو في مجال الفلسفة الاخلاقية ، أو في فلسفة المعرفة السلوكية ، أو الارهاصات الاجتماعية . . . وأذا كانت كلها ، ارهاصات اختلطت بعضها ببعض ، لتكون من بينها نوعاً جديداً (٥) . . . وكان هذا النوع مع ذلك ، ولحسن الحظ - يسمى « بالنقد الادبى » . . .

أما ، لماذا ، ، كان ذلك من ضمن الحظ ؟ ، فلأن التطور خلال القرن التاسع عشر ، قد اتسم بأدب الخيال ، الذى احتل مكانه ، سواء فى مجال الفلسفة ، أو فى مجال الدين ، وكان له أثره فى علاج التناقض الذى كان يحسه الشباب فى ذلك الوقت .

فالقصاص ، والاشعار ، تعتبر ، الآن ، من الوسائل الرئيسية ، التى تساعد الشباب المتفتح على أن يبنى لنفسه ، تصوره الذاتى ، كما أن النقد القصصى ، يعتبر الشكل الأساسى الذى يصمم فى قالبه ، السلوك الاخلاقى ، وهكذا تضمننا ثقافة يتحقق لنا من خلال معياريتها ، تشكيل أحاسيسنا وشاعرنا الاخلاقية ، تتباور فى كتابات واضحة لا تختلف عن عرض الاحاسيس الادبية للمتلقى . ولذلك كانت الملاحم ، تؤخذ من التاريخ الدينى ، أو التاريخ الفلسفى ، كما كان المتلقى يستوعبها ، ويعيش فيها كما لو كانت أحداثا واقعة أمامه ، أكثر منها إحصاءات خيالية ، أو أدبية . أصبحت الشعائر الدينية ، والمذاهب الفلسفية مصدر وحى الكاتب أو الروائى أو الشاعر يأخذ منها أكثر مما يضيف عليها كما تحولت النظرة الى الفلسفة كنوع مواز للدراما ، أو القصة ، أو للعقيدة ، على نحو ما يجرى به حديثنا عن المعرفة المساوكية عند « فاجنر » ، و « فاليرى » ، وعن الفصاحة عند « مارلو » ، و « هوبس » ، والفلسفة الاخلاقية عند « اوم فورستر » ، و « ج . ا . مور » .

وقد كان للنقد الثقافى فعاليته ، لا فى المفاضلة بين ما يكتبه « فاليرى » أن أجمل مبررا يكتبه « مارلوم » - مثلا - أو اذا كان ما تحدث به « هوبس » أو « مور » ، قد تناول حقائق أكثر عن مظاهر الخير ، لان المفاضلة فى الخير ، أو الحقيقة ، أو أسلوب الكتابة ، لم تكن الغاية التى تتشكل بها الحياة ، وانما كانت الغاية ، أن نفهم ، وليس ، أن نحكم ، وكان الامل ، هو أن يفهم المرء ما يقنعه من الشعر ، أو ما يقنعه من الدين ، أو من

الاجتماع ، أو ما يحقق اشباعه من الفلسفة ، بحيث يتزود بما
يثرى فهمه وقناعته الخاصة .

ولا شك أن تفهمنا للاقعة بين التراث القديم عن السلف ، وبين
الانتقادات التي تسلمها هذه الأيام من أوساط الثقافة العالية ،
تساعدنا في الاظر من قريب ، الى الجيد ، والردى ، بالمفهوم ،
الذى ينقل به الرأى ، هذا التراث ، والذى يميزه « سائنايانا » ،
عندما يجرى مقارنة بين الأنظمة أو المناهج الميتافيزيقية المتوارثة ،
والتي يصدها بالاغراق في الذاتية ، وبين ما يسميه بالسلفية الزقية ،
فيقول في ذلك :

« .. ومثل الروايات الكونية .. فليس ثمة قوعد خاصة تحكم وجود
الاشياء لانه ليس غطائيا كذا ، ينظر اليه كواقع ، وانما هو
داهج ، أو وجهة نظر عن عمل ، يمكن لاي مراقب من تلقاء نفسه ،
أن يتصدى له ، بها كائنات المادة التي ينطوى عليها .. وذلك
اسهام أساسي تحقق في الصور الحديثة ، مع ما يبدو فيه من
المخاطرة » (٦) .

ويعتبر هذا الرأى السلفى ، العلامة المميزة للثقافة العالية ،
بما بهبر به عن موقف يدل على أنه ليس ثمة ما يثير أية مشكلة
حول مفهوم الحقيقة ، والخير ، والجمال ، لان علاقتنا بالاشياء ، انما
يحكمها العقل ، واللغة ، والرؤية التي نختر في صيوتها بين عشرات
الاشياء ، ونختار لها وصفا واحدا من بين آلاف الاوصاف .. فمن
ناحية ، يعتبرها أخذ افلاطون على الشعراء ، خاصا بعدم الجدبة ،
و « الكفاءة السلبية » ، بينما مدح كيتس شكسبير ، لنفس هذه
الماخذ .. ومن ناحية أخرى .. بينما يحدد سارتر ، معنى للامعقول ،
يراه « أرثر دانتو » ، اسقاطا سينتهى بنا الى الاستغناء عن
نظرية الصور اللغوية ، ورأى افلاطون من أن الحقيقة تتمثل في التعبير
الدقيق عنها .. وبينما يرى الراحل « ويجنشتاين » أنه من الخطأ
التسايم ، بأن معنى أى شيء ، هو المعنى الذى ننظر به اليه ، فان

« هيديجار » ، شجب ذلك ، وأحال إلى ما أسماه ، « وفقيا لمقتضي المعاصرة بالرؤية المعاصرة في العالم » . أما « ديوريدا » فيدعو إلى العدول عن « خرافة اللغة الام ، أو الاب ، التي تنتمي للأرض المفقودة للفكر الفلسفي » (٧) ثم جاء « فوكولت » وصقلها بما يزعمه من أنه « يكتب ، دون أن يكون لكتابته أسلوب مديز » (٨) .

فانسافية بهذا المعنى ، هي المبرر الذي يستند إليه رجل الفكر ، الذي يرغب في التزام الأسلوب العلمي أو المهني ولا يرى أن الأمانة الفكرية تقتضي الالتزام بما دعا إليه « كوهن » من الغوص في « الاغوار النضادية » . « روهي - أي السلفية - التي تسمح بوقف الفكر الأدبي إزاء العلم ، الذي يحقر » ك « ب « سنو » رأيته الذي يقول فيه ، أن الكم الآلى أدها بلغت عظمتها من الشهرة ، لا يمكن أن يترجم شعرا مكتوبا بلغة حزينة غامضة . فالانسافية هي التي تجعل للثقافة العالية ، المعنى الذي يعبر عن وجهها الرومانتيكى ، وفقا لفلسفة « كانط » .

ولقد كان الناس في القرن الثامن عشر ، يختلفون في نوعياتهم بين ، نوع جرفته تيار الشر وآخر ممن تزود بقسط من التعليم ، وثالث ممن انضوى تحت ظروف قاسية من البؤس . . بينما لم يكن المثقفين وجود .

وانى أن تعددت أنواع الكتب التي صدرت في ظل المذاهب الرومانسية إلى الحد الذي جذب المزيد من القراء ، الذين يرون أنها لم تكن تتضمن أعلا ذات أصالة ، وأن ما يستهووهم منها اليوم ، قد يخدعون فيه غدا . . وإلى عصر « كانط » لم تحاول الفلسفة ، أن تحطم العلم أو العقيدة لتبنى على أنقاضهما قصرا من الإيمان بالأخلاق . . وإلى أن ظهر هيجل على المسرح لم يكن من الممكن أن يدخل الفن ، هذا القصر .

وعندما حقق « سانتا انا » آثار السلف ، (في صورتها الجديدة) مرتدا بها إلى عهد « كانط » كانت رؤيته في هذا الشأن ، أن معالجة

« كانط » للحقيقة العلمية ، تجعل من العلم ، عملية اعلام ثقافي بين المجالات الاخرى ، ولقد دفعت هذه المعالجة - للحقيقة العلمية - منذ طرحت للبحث في القرن السابع عشر ، وكوجه من وجوه الحقيقة الفلسفية . دفعت سانتانا الى تبني فلسفته الحسية الخاصة في الفلسفة الجمالية وضمها رقبته الفلسفية وكان هذا المعنى في النسبية ، والتقدير المتفتح ، هو الذي جعل « سانتاينا » ، يدعونا الى الاعجاب « بايمرسون » في الجانب الذي كان فيه اقرب شسبها لـ « هوبتمان » منه الى « رويس » . هذا الى أن عدم امكان تقبل الدفاع عن بقاء الحركة الارستقراطية ، بفخادتها ، هي التي جعلت التراث المتهافت . . مجرد تهافت . .

وكانت الدعوة التي يدعوا لها ، التراث ، تقتضي أن يأخذ الانسان ، الحقيقة المادية والحقيقة الدينية ، بمنتهى الحرية ، وأن يغزلهما في تسيج واحد ، ليكون دتهما شيئاً جديداً ، - هكذا هي الفلسفة السلافية - يعتبر أعلى من العالم ، وأقوى من الدين ، وأقوى حقيقة من كل انهما . . وقد تحرك ضد هذه الدعوة . . كل من « ديوي » و « راسل » و « هوسيرل » .

أما « ديوي » فكان تحركه من « منطق اهتمامه الاجتماعي » . أما « راسل » و « هوسيرل » فكان تحركهما من منطق ما ابتدعاء من بعض الحقائق العلمية ، الجادة ، والتي تبدو بالنسبة للفلسفة صعبة التحقيق .

وباختفاء هؤلاء الابطال الثلاثة من مسرح الحياة ، تهدد فلسفات ثلاث كبيرة ، خطر فيهما ، ظهر من بعض المغامرات الايديولوجية ، التي تصدى لها فلاسفة أمريكا فيما نذروا له أنفسهم كحراس ضد هذه المغامرات ، حيث توقفت الكتابة ، على أثر ذلك ، كما كان لها وصف به الايديولوجيين ، بما لا يحبوا له ، من الاثر في ضعف الثقة ، والتجسس التطلع الى آمال أكبر .

كما كان من نتيجة ذلك أن الفلاسفة لم يستوعبوا ، النقد

الثقافي كمنهج للكتابة ، دعا اليه « ت. س. اليبوت » ، وادموند ويلسون ، « وليونيل تريلينج » ، « وبول جودمان » حيث كان من الصعب أن يتنبه اليهم الفلاسفة ، بينما كان تأثيرهم واضحا في طلابهم ، الذين يعلمونهم .

وبانتهاء عصر « ديوى » .. بدأ الحس الاخلاقي ، يتعاطم في صدور المفكرين الامريكيين ، دون أى تدخل من جانب أساتذة الفلسفة ، استنادا الى ما داخلهم من الظن بأن أى طفل ، سيدشأ ، على ذات الفكر الليبرالى ، البراجماتى ، مثلهم ، وفي هذا المعنى ، كتب هارولد بلوم يقول :

« ان معلم الادب في أمريكا الآن ، يتهم - بخلاف معلم التاريخ ، أو الفلسفة ، أو الدين - بأنه يعلم الماضى ، بصيغة الحاضر ، ان مواد التاريخ ، والفلسفة ، والدين ، قد انسحبت من مسرح الحياة الثقافية » (٩) .

وأما كان الموقف الذى اتخذه الاساتذة في مجال التعليم ، بشأن عرض تاريخ كبار الفلاسفة الراحلين ، فسيظل هؤلاء الفلاسفة ، على مسرح حياتنا الثقافية ، طالما كانت هناك مكتبات .. وسيظل مجال الثقيف قائما ، طالما كانت هناك مشاعر مطحونة لدى الشباب .. وذلك لانها ، ادشاعر .. وليست أشياء ، تركناها خلفنا ، كما تركنا مثلا ، مذهب كالفن في القرن الثامن عشر ، أو الدين عموما ، في القرن التاسع عشر ، ولولا أن هذه المشاعر ، تنضوى تحت ستار خادع ، همن سبق أن خدعونا بحبهم ، لتأكد كل من نال درجته في التخصص الأكاديمى عن جدارة .. ان له رغم ذلك ، زملاء ، في شيلى ، أو في روسينيا ، مثلا .. تواضع دورهم ، حتى أصبح يقتصر في الوقت الحالى ، على التهليل ، للسجانيهم الذين يحرسون سجونهم .

وعلى الرغم من أن « سانتايانا » كان يأمل أن تكف الثقافة

الامريكية ، عن محاولتها في تهدئة المشاعر المطحونة ، بمسكنات ميتافيزيقية ، الا أنه لم رد في خاطره ، أنها ستمضي في محاولتها الى أبعد من ذلك ، حتى أن الفلاسفة الامريكيين ، قد ذهب بهم الخوف ، من التصدى لاي شيء ، حتى ولو فيما يخص هذه المشاعر ، الا من خلال المسكنات الميتافيزيقية ، وكان رد الفعل لديهم ، ان تجاهلوا كبار الفلاسفة الراحلين ، أو أعادوا تفسير فلسفاتهم ، بما يظهرها في صورة التخصص المهني .

وكان من نتيجة ، هذه التفسيرات الجديدة ، ان أضفت الغموض على عمالية توصيل الماضي بالحاضر ، وفصلت فلسفة الاساتذة عن تلاميذهم ، وعن ثقافة السلف . . وسواء تكاملت هذه الصورة من التواصل بين الثقافات المتوارثة (ثقافة السلاف) وبين المعاهد الاكاديمية الادبية القائمة في الوقت الحاضر ، من جهة ، والمؤسسات الفاسفية من جهة أخرى ، فليس لذلك من الاهدية ، ما قد يخشي منه . . الا أن المحتمل أن تستمر الفلسفة الامريكية ، في الاهتمام بصورة أكبر ، بقضايا الشكليات التنظيمية ، من اهتمامها بالاسلاف ، بثقافتهم ، ولن يكون لذلك أي ضرر ، ان لم يكن له فائدة في هذا الصدد .

ذلك أن الخلافات الدرامية ، التي استمرت منذ أفلاطون ، لن تتوقف ، بل ستظل كعامل مؤثر ، ان لم يكن لدى الذين يدفعون الى دراسة فلسفة افلاطون ، فقد يكون لدى آخرين غيرهم حتى وان لم يكونوا - أي هؤلاء الاخرون - فلاسفة ، كما لو كانوا من النقاد ، أو ممن قد يطلق عليهم أي وصف آخر ، قد يبدو ، شاذاً بالنسبة لنا ، على نحو ما يبدو لنا من كلمة « خصوم » بما تبدو به في نظر دكتور جونسون ، أو كلمة « فيلسوف » فيما تبدو به للسقراطيين .

هذه هي الخلاصة التي أرجو أن قد انتهيت اليها ، في دراستي لما وقع من أحداث للفلسفة الامريكية ، مفلاً ان بدأ « ساندنايانا » ،

كتاباتهِ ، وتتلخص في القول ، ان احتراف الفلسفة قد يرتبط ،
أو لا يرتبط بثقافة السلف ، لكنّها لا يجب ، ان تحاول طمسها .

وسأختتم كلمتي ، بالعودة إلى «سأتأيانا» مرة أخرى ، لكي
أعزز تركيزي الميزة الثانية من الميزتين اللتين نسبتهما إليه ، وهي
انه شجبت الفكرة القائلة ، بأن أمريكا من صنع التاريخ ، وأنه ليس
للفلسفة ، بناء على ذلك أية أصالة أمريكية ، أو ان ننسب الفضل
في وجودها لنا وحدنا ، باعتبارها نابعة من ذواتنا ، من الاساس .

وقد كان هذا التعصب ، سائداً مع شيء من الزهو بصنيرة
المداد في عصر « ديوي » ، ربما نزال نشعر ، بشيء من هذا الشعور
حتى الآن ، غير أن فلسفة « ديوي » لم تبدأ أولى خطواتها : من
الافتراض بأن الثورتين الأمريكيتين ، والصناعية جعلتا فيهما بينهما
من قضية المشاعر المطحونة ، قضية غير واردة ، ولا هي بأي فلسفة
« ديوي » - على الرغم من بعض الآمال المبشرة التي صرخ بها ،
هو وتلاميذه ، قد علينا أن الربط بين النظرية الأمريكية ، وبين
المنهج العلمي ، لتحقيق الحياة الطيبة للناس ، وأنما كان مرقفها ،
يتمثل فيما عير به « سييدني هوك » أحسن تعبير ، في مقال له
بمعنوان « البراجماتية والاحساس المأسوي بالحياة » والذي ختمته
بهذه الكلمات :

« البراجماتية .. هي النظرية ، التي تحاول عملاً ، أن تفرز
من حربة الانسجام في عالم المأسوي غير مأمون ، عن طريق الفنون
العقلية والاجتماعية .. وقد تكون المحاولة .. قضية خاسرة ، ولكن
لا أعرف أفضل منها .. » (١٠) .

ولا توجد قضية أخرى أفضل فعلاً .. ولذلك يحسن الفلاسفة
بالزهو الوطني ، نحيرو عصر « ديوي » ونبروتته ، بالنظر إلى
ما يشعرون به من أنهم لم يقدروا لهذه القضية ، ما تستحقه من
البذل ، ان كان الدفاع عن قضية كهذه ، يعتبر مسألة صياغة

لمبادئ أخلاقية ، بينما يعتبر تعليم الاخلاق ، مسألة اختيار ، وبالتالي فهو بدوره قضية تحتاج الى الدفاع عنها .

وفضلاً عن ذلك .. فبالرغم من أن أمريكا ، تعتبر في حكم التاريخ ، الدولة التي حملت العبء الأكبر في هذه القضية ، أكثر مما حملته أية امبراطورية من الامبراطوريات العظمى ، فليس ثمة سبب للسؤال .. لماذا يحتاج الفلاسفة في كل أمة ، أو مفكروها ، أن يثبتوا ذواتهم أمام التاريخ ، ليسجلوا لانفسهم نفس المزايا التي تتصف بها الانظمة السياسية والاجتماعية ؟ ..

ذلك انه ليس بها يدعو الى الاعتقاد ، بأن الامل في تحقيق الديمقراطية ، سيحقق اكتماله آخر الامر ، في أمريكا .. بأكثر مما حققه القانون الروماني ، في ظل الامبراطورية الرومانية ، أو بأكثر مما بلغته الثقافة الادبية في الاسكندرية .

بل وليس ثمة سبب وجيه ، يدعو الى الاعتقاد ، بأن جبهة الثقافة العالية ، في أية امبراطورية ، يمكن أن تحقق هذا الانجاز ، فعلاً ، على النحو الذي تحقق به لدينا ، أو ان أساتذة الفلسفة الاخلاقية ، سيبذلون فلسفتهم تبعاً لذلك ، على أساس المبادئ التي تمت صياغتها الآن .

وحتى لو أنه حدث - بضربة حظ - وأن عاشت أمريكا ، حرياتها في سلام ، دون مساس ، وأصبحت نقطة التقاء بين الهمم ، فان الثقافة العالية في عالم غير منقسم ، ان تكون بحاجة الى التمرکز حول أي شيء أمريكي خاص ، بل وقد لا نحتاج فعلاً الى التمرکز ، حول أي شيء على الاطلاق .. كالشعر .. أو النظم الاجتماعية .. أو التصوف ، أو علم النفس .. أو القصص ، أو الفلسفة ، أو العلوم الفيزيائية .. حيث يستوى عندئذ ، أن تكون الثقافة .. ثقافة السلف ، تورثها الاجيال جيلاً عن جيل ، ويستوى أن يكون تركزها في كل مكان ، أو في أي مكان ، أو تنتشر بغير تركز على

الإطلاق .. وسواء كان انبشبارها هنا أو هناك ، فسيظل حاضراً
 فيها ، رجال مثل « جوتاتان ادواردز » و « توماس جيفرسون »
 و « هنري » و « زياي-ام جيمس » ، و « جون ديوي » ،
 و « ووالاس ستيفنسون » ، و « شارليس بيرس » و « ثورشتاين
 فيبين » .. الخ الخ .. ولن يسأل أحد .. أي من هؤلاء أمريكي ؟ ..
 بل ولن يسأل .. أيهم الفلاسفة ؟

المراجع

- (١) جورج سانتاينا «التراث المتهافت في الفلسفة الأمريكية»
وأعيد طبعه في « سانتاينا في أمريكا » (نيويورك ١٩٦٨) •
- (٢) سانتاينا والتجربة العلمية •
- (٣) « التراث المتهافت » •
- (٤) « التراث المتهافت » •
- (٥) وبعبارة لمارتن جرين قال « منذ ويهار • أصبح النقد
الثقافي يتمثل في رجل وسراج كبير بين شفتيه » •
- (٦) « التراث المتهافت » •
- (٧) جاك ديرريدا « الاختلاف » في الكلام - الظاهرة الحسية •
ترجمة د / اليسون (ايفانستون ١٩٧٤) •
- (٨) ميشيل فوكولت - أصول المعرفة - ترجمة أ.م. سميت
(نيويورك ١٩٧٢) •
- (٩) هارولد بلوم « القراءة السيئة » (نيويورك ١٩٧٥) •
- (١٠) سيدنى هوك - البراجماتية ، والاحساس الفلسفي
بالحياة (نيويورك ١٩٧٤) •

رؤيه فلسفيه

نحو عالم جديد

بقلم

جون ج ، ماك ديرموت

كلية « كوينز » بجامعة سـيـيـتـى بنـيـويـورك (فلاشـنـج -
نيـويـورك) واستاذ الفلسفة ، ورئيس قسم الفلسفة ، والدراسات
الانسانية ، بجامعة تكساس - تخصص في تدريس الفلسفة
الامريكية ، والثقافة المعاصرة ، والفلسفة الجمالية ، كما نشر
الطبعات المنهجية ، لكتابات ويليام جيمس وجوزياه رويس ،
وجون ديوى ، وهو الآن عضو بالمجلس الاستشارى ، لطبع مجموعة
أعمال ويليام جيمس ، - وقد حاضر وقام بالتدريس في عدد من
الجامعات الامريكية ، والمؤتمرات العالمية وفي سنة ١٩٧٠ ، نال
جائزة أ . هاريس هاربيسون ، الوطنية في التعليم .

مقدمة

آيت على نفسي في هذا البحث ، ان أتناول موضوعين :

الاول : أتناول فيه ، مداول كلمة « أميركا » كعالم جديد .

والثاني : أتناول فيه مضمون التجربة الامريكية ، من أجل «عالم شمولي جديد» . ولافترض للنفسى ، أننى اذا كنت من دعاة هذا العالم المأمول ، فما الذى يهكن لى أن اتعاه من التجربة الامريكية ، أو على حد تعبير « كوتون ماطر » « النموذج الاميركى » وقابلسا على الاسلوب الذى اتبعه البيوريتنن (وان لم يكن عن اقتناع) سابدأ حديثى من النقطة التى انتهى اليها ، «طوكيوغيل» الذى يصف آماله في اتجاهها الجغرافى ، في سبيل تحرير الانسان ، فبقول :

« وعلى ذلك فان الرجل الاوروبى ، يترك عشته الصغيرة ، ويهاجر عبر شواطىء الاطلنطى . أما المواطن الاميركى ، الذى يولد في أقصى الساحل ، ما يلبث بدوره، أن يقفز الى أواسط أمريكا المقفرة . ويظل هذه الهجرة المزدوجة ، التى تتخذ مسارها، ابتداءا من أواسط أوروبا ، ثم تعبر المحيط الاطلنطى ، لتتقدم فوق الارض الجرداء ، الى العالم الجديد وهناك يتجمع الملايين ، ليتجهوا الى الافق الموعود ، تجمع بينهم غاية واحدة على اختلاف لغاتهم ، وأديانهم ، وأحوالهم . وكل ينتظر الحظ الذى ، يترقبه ، حيث يتخذ البعض مواقعه في الغرب ، أو يتجه البعض الآخر اليه ليبحث عن حظه . . » .

وهذا . . وبوسعى أن أختار نصا مخالفا ، لتجربة هؤلاء الذين حظهم من الرحلة ، من خلال نتيجتها ، لا من خلال تنبؤهم بها . .

ففى كتاب « رجال من كاتوبا القديمة » كتب « توماس وولف »
يقول :

« ولما كانت الامة في تكوينها الاول، تتسم بالبدائية ، فلقد وجد هناك شعب وحيد ، وغريب ، يحيا حياة موحشة ، لا يكلم أحد ، أحدا ، وانما يقيم كل فرد في هذه الارض الشاسعة الرهيبة ، من شرقها الى غربها ، وكان أول ما فعلوه ، ان بدأوا يتعرفون ، بعضهم على البعض ، وكانت حياتهم الموحشة ، هى أول ما واجههم حين كان الفرد ، لا يرى فردا ، الا لما بين عشرات الاماكن ، وكان الرجل يقتل الرجل ، وعلى هذه الصورة الموحشة ظلوا يعيشون حياتهم •

رؤية فلسفية لعالم جديد

١ - في عام ١٥٠٧ ، جاء في « المقدمة الكونية » التي نشرت في ذلك الوقت ، ما يفيد أنها تحتوى على خريطة لـ « والدزمولار » تبه فيها لأول مرة عن وجود قارة رابعة ، في الكرة الأرضية ، وقد سميت هذه القارة فيهما بعد باسم مكتشفها ، «اميريجوفسبوتشي» ثم أضيف للاسم حرف تأنيث ، ليصبح أمريكا ، لتصبح رابعة القارات الأخرى ، أفريقيا ، وأوروبا ، وآسيا .. وهكذا. سميت الأرض الجديد ، باسم أمريكا ، بعد أن ظل يطلق عليها ، بما كانت تسمى به من قبل اسم « مانداوس نوفوس » أى العالم الجديد .

ولا يستطيع أن تقدم توضيحاً لمعنى هذا الاسم ، في تطور الثقافة المعاصرة ، لكننا لو أخذنا بالمعايير الجغرافية والكونية ، للثقافة الى قبل « كوبرنيكوس » فان عبارة العالم الجديد ، تعنى الكوكب الجديد ، ان لم يكن يقصد به مجموعة كوكبية جديدة .

على أن التفرعات التي اشتقت من عبارة « يأتى .. ليكون » من عالمنا الجديد ، قد تحققت بصورة واسعة ، في اطار المفاهيم الفيزيائية ، والسيكولوجية ، على السواء ، كما أن فكرة ظهور عالم جديد ، خلقت لتوها ، مفهومها مقابلاً لعالم قديم ، وحينما يوجد عالمان ، قديم ، وجديد ، فان العلاقات بينهما ، تفترض ان تستفيد العصور الحديثة ، بالافكار القديمة ، بحيث تضطرد مع تطوّر الثقافات الانسانية .. ثم تلبث - في مدى قصير - ان تنشأ مجموعة من المقارنات ، التي تفرض نفسها بين العالمين ، بعضها من جانب العالم القديم ، وبعضها الآخر من جانب العالم الجديد .

وبينما يرى العالم القديم ، نفسه ، عالماً عريقاً في المدينة ، وأنه العالم الاول والاصيل ، يرى في العالم الجديد ، عالماً أقرب الى

البربرية ، وانه ما يزال في مرحلة طفولته ، وبرأته الخ ..

وعلى العكس من ذلك ، ينظر العالم الجديد الى نفسه ، باعتباره ، أرضاً بكرًا ، وتكوينًا طبيعيًا متطورًا ، وينظر الى العالم القديم ، كعالم متآكل ، جف معينه ، بينما هو - أى العالم الجديد - عالم منفتح ، زاخر بالثراء ، وبالمعرفة ، وبكل جديد في الحياة ، وبالتجربة الخ ، ولذلك تشرب نظرتة الى العالم القديم ، بالشك والارتياب ، في تقاليده ، وأساليب تعليمه الجاهدة ، على نحو ما صوره « هوابيتمان » أخيرا ، في القرن التاسع عشر بقوله :

« الشعائر .. والمدارس .. متوقفة ..

ترتد الى الخلف ثم تقف حيث هى

ولكنها لن تنسى

بينما تلجأ تارة في طريق الخير .. وأخرى في طريق الشر

وبأخذتى الحديث لكى أتكلم في كل مناسبة

وأترك الطبيعة ، دون أن أتصدى لها ، بطاقتى الاصابية » (١)

ومع ذلك وعلى الرغم من التصريحات التى كان يعانها بعض الاميركيين من جماعة البيوريتان ، فقد ظل الحال كما هو ، على المستواه من العمق ، ذلك ان أمريكا ، كانت في الواقع ، مخلوقا من صنع التصور - أو الذبال - الاوروبى .. وكانت هى كذلك ، تنفرد بتشكلها المميز ، بالنسبة لمراة الحياة وخاصة الحياة العامة ، حيث بدت أمريكا ، وكأنها قد حكم عليها أبداً ، بأن تظل ، نسخة ثانية مستعولة ..

وهذه هى شهادة ايررسون ، التى ايقظتنا ، بهديرها ، لتنبهنا الى وجوب التماسك الفكرى ، حين تساعل في حماس « متى يتيقظ الفكر المتكاسل ، في هذه القارة ، ومتى يياظر من تحت غطاءه الحديدى ، ليحقق ما طال انتظار العالم نه ، على يفعل شيئا أفضل من انبلاقه نحو المهارات الآلية » (٢) .

ومع ذلك فقد كان اميرسون ، هو نفسه الذى تساءل شيكيا :
 « لماذا لا نشتمع نحن أيضا ، بحلاقة أصيلة ، بهذا العالم ؟ ..
 ولماذا لا تكون لنا ، أشعارنا وفلسفتنا ، الاصيلية ، وليست تقليدا ..
 ولماذا لا يكون لنا ديننا الذى يوحى به إلينا ، وليس تاريخا منقولا
 عن غيرنا ؟ » (٣) .

وكانت الحيرة بين تحقيق ما يترقبه الآخرون ، وبين الوصول
 الى اجابة تؤصل التجربة ، هى اللاب ، فى مسيرة الرحلة الاميريكية ..
 وسواء كانت المسيرة - من حيث هى واقع ، أو من حيث هى
 اسطورة - من أجل الهجرة الى « الغرب » محورا للثقافة المعاصرة ،
 على الأقل ، منذ انطلاق النهضة الحديثة ، أو كانت دلالة ، من خلال
 هذه الهجرة ، كشفت - دون قصد - عن ظاهرة كشفية ، كبرى ،
 يقول سواء كان هذا أم ذاك ، فقد أصبحت أمريكا ، فى وقتنا الحالى
 قبلة الانظار ، والمقصد النهائى .. بعد أن أصبح الخوف مما عبر به
 « ثورو » من أنه اتجه فى مسيره ، نحو الغرب ، لانه لو اتجه الى
 الشرق لتعرض لرصاص القناصة ، أصبح فى ذمة التاريخ .

وهذا هو « هويتهمان » الذى قدم لنا أغنية الطريق المفتوح ،
 يعارض الآن بالشاعر الذى كتبه « لويس ستيمسون » وفي نهاية
 الطريق المفتوح (٤) كانت كاليفورنيا ، نهاية الهجرة ، وخاتمة
 الرحلة الاميريكية الفيزيقية .

بيد ان كاليفورنيا ، عادت مستوحشة ، منطوية على نفسها ،
 كساحة مفتوحة ، وكأفق شاسع ، ما يلبث أن ينبسط أمامنا ،
 وكأنها الصين ، وبذلك تدعونا الى أن نرجع الى تقاليدنا الفكرية
 الخاصة . دعنا من « جون وينتروب » ثم العودة - بعيدا - الى الوراء ، لكى
 نتأمل من حكمة القدماء .. وباختصار فان كاليفورنيا ، تعبر عن صورة
 العالم الجديد ، كالم شئولى ، عالم ازدوجت فيه الهجرة ، من
 داخله ..

على أن هذه الاحداث ، التى أثارت الاحباط لدينا ، كانت في الواقع من صنع أيدينا ، وهى التى جعلت من أمريكا ، عالما قديما . . . فهل نتغام كيف نهائش هذه الحقيقة ، وهل نباع - بما نبذله من الجهد - الحد الذى نستطيع به تحقيق عالم شمولى جديد . . .

٢ - وفي اطار تصورنا للثقافة الفلسفية ، يحضرنى سؤال مثير ، يفرض نفسه ، عما سينقدمه الى عالم جديد ذى ثقافة شمولية . . . ومن أى جانب من الجوانب المتعارضة ، التى نعرفها سلفا يجب أن نقدمه ؟ . . .

فهنا يجب ، أن نكرر - بصورة مقلوقة - الالتزام بأعبائنا القديمة ، لنعود الى القيام بدور الاب ؟ . . . أليس ثمة فارق زاو كان ضئيلا ، بين اصطلاح « مستعمرة » وبين العبارة الحديثة المتعارف عليها بـ « الامة الحديثة » ؟ . . . وأليست عبارة « العالم الثالث » تعنى ضمنا ، ارهاصات واسعة ، بوعى شمولى ، كذا لو كانت توحى في بساطة بالتمييز بين القديم والحديث ، على نحو ما يحدث ، في المقارنات المحمومة ، التى تقصد الى هذا التمييز ؟

واذا كان البعض منا ، يتحاشى - مع التنزييع في أسس - اوب التعبير - ان نستأثر لانفسنا خاصة ، بقوالب عكسية ، تختفى وراءها ، الاشكال القديمة ، لمذهب التجاريين ، المعروف بجموحه ، سواء في مجال الاقتصاد ، أو في المجال الايديولوجى . . . فهل لدينا ، حقيقة ، ما يمكن أن نقدمه لعالم جديد ؟

أما الطريق الوحيد ، للاجابة على مثل هذه الاسئلة الصعبة ، فهو ، أن نستقصي حقيقة الدور الذى لعبته أمريكا ، بصدد مسئوليتها في المجالين الاقتصادى ، والسياسى ، والذي يؤكد ، الحاجة ، بعد الحاجة ، مرارا ، وتكرارا ، الى التكامل ، والتفهم ، والمشاركة الوجدانية ، والى الأوعى المتأصل بالشمولية ، وذلك بدلا من الانطواء داخل اطار الشعوب القومى ، ودون أن نعيد ، أو نزيد

في الحديث عن الضرورة الملحة ، للمداخل السياسية ، والدبلوماسية ،
للثقافة العالمية .. وأن كنا نجتزئ فقط ، هنا بإجابة واحدة ،
أخرى ما تزال قائمة ، وهى .. الأيثار الذى تدعوله الفلسفة ، من
وجهة نظرها الأمريكية .

وتقتضينا الأمانة التاريخية أن نعترف ، بما أثير من اتهامات
صارخة ، باسم أمريكا ، ولولا تركنا للهزود المنهزمين ، المستسلمين
باختيارهم ، أن يقص الحكاية ، لذكر أن ثقافتنا المعاصرة هى
الثقافة الوحيدة - فوق كل شيء - التى كان لها دور ، قامت به
بنجاح ، في عمليات الإبادة ، نفسياً ، لم يكن فيزيقياً ولذلك ظل
جنسنا الى وقت طويل ، يتسم بسوء السدعة ، بصفة اجمالية .

وفضلاً عن ذلك ، برغم الاتجاه المضاد للثقافة خلال الحرب
الفيتهامية ، والأتى حشدت لها ، الثقافات القديمة ، فاننا أخيراً ،
تخليها عن موجة الاضطهاد والعنف ، والذي يندر أن نقرأ له مثيلاً
في تاريخ العالم ، ولمع أننا نحفظ بجميع الثقافات العظيمة
الحقيقية ، فان تاريخنا ، يتسم بالبنائية ، من ناحية .. كما
يتسم في نفس الوقت ، بسمة التدمير .. غير أن الخلاف فيما يبدو ،
يدور حول العليق على المدى الذى أسهمت به الثقافة في أمريكا ،
عالمياً ، ويركز على الحياة الآلية ، والهيولة ، والفيزيكا والكم ،
والطاقة ، والقوة ، والثقة .

ولمع لتأكيد بأن هذه أشياء لا يستهان بها ، مع النظر اليها
في جملتها ، فانها تحمل دلالات الانجاز الكبير ، المتعدد الجوانب في
تاريخ العالم .. الا أنها مع ذلك ، ليست هى كل أمريكا ، في أعماقها
ووجداتها ، وأحزانها ، لأنها لا تكشف عن حقيقة أمريكا ، على
النحو الذى كشفت به أمريكا ذاتها ، عن نفسها ..

على أن هذه الدلالات المظهرية ، إنما تكشف صورة أمريكا ،
من خلال رؤية أخرى ، بعيون أخرى غير عيوننا ، ثم ان النقطة التى

تتركز عليها فكرتنا عن .. أمريكا ، هذه التي نتحدث عنها بهذه الصورة .. لا تفضي الى « الرؤية الفلسفية لعالم جديد » .. وان كنا نكتفى بالقول هنا ، أن أمريكا .. يمكن لها ، من واقع تجربتها الخاصة ، أن تحدد مثل هذه الرؤية ، والتي لا نجدها فقط ، في مجالات الفيزيائية ، بل ونجدها أيضا في مجالات الروحية المقابلة .. وقد كتب « سيدنى ميد » عن أمريكا هذه .. التي نريدها .. يقول :

« كانت انجازاتهم العظيمة ، الواضحة .. انطلاقة كبرى لقارة شاسعة غنية ، جرداء ، في معظم الاحيان .. وهذا هو « سر بطولة أمريكا » التي كتبت بارادة محفورة بالدم ، بين الرغبة ، والدموع ، لعديد من الرجال والنساء البسطاء المجهولين ، والذين كانوا أشبه بأبطال الاساطير الخرافية .

وهذه هي الملحمة العظيمة ، للأعمال الفذة ، التي تروى ، وتعاد رؤيتها ، حتى أصبحت قصة للتجربة الذاتية ، وان كانت أكثر غموضا ، .. وهكذا أظهر الامريكيون الجانب المادى والخارجى ، في مجالات التقدم ، بينما أخفوا ، حتى عن أنفسهم .. ما حققوه من التقدم ، في المجالات الروحية ، بأبعادها الفائقة ، وأغوارها العميقة » (٥) .

وها نحن أولاء ، نبذل من الجهود ما تجتريء به ، بعض هذه الافتراضات ، عن اصداء التراث الامريكى ، الذى كان له - فيما نرى - تأثيره الطيب في بلورة الوعى بعالم جديد ، حيث تركزت الالهية الكبرى - في هذا الصدد - بمفهومها التاريخى ، والفلسفى ، في الاولوية التى حظيت بها نظرية التجربة ، وما كان لها من الاثر في تطوير التراث الامريكى ، وهو التراث الذى انتقل من خلال ، حركات جغرافية متواصلة ، وحملته معها صدور أجيال وراء أجيال ، من أبناء الشعب الجديد ، الذين جاءوا من الاقطار القديمة .

وكان الادب الاميريكي في بواكير نشأته (جون سميث ،
والبيوريتان ، والتعليقات التي تلت ذلك ، حول استثمار موجات
المهاجرين الى « الارض الحرة ») خير شاهد على النشأة الجديدة ،
ثم إعادة صياغة الاساس الذي تقوم عليه القيمة الاساسية لهياكل
الدولة الجديدة ، في صورتها النهائية .

وقد كان تحقيق هذه النشأة الجديدة ، هي الفكرة المسيطرة ،
على الجيل الثاني من البيوريتان ، والذين قال فيهم «بيرى ميلر»
بعد أن فشلوا في استلقات نظر العالم الى مدينتهم فوق التل .
تركوهم وحدهم . مع أمريكا (٦) . وهكذا رفعت الستار عن
سلسلة من التحولات بين الهياكل النظرية ، وبين البيئة البدائية
المطحونة .

على أن الشيء العارض هنا ، من وجهة النظر الفلسفية ، هو
ضغط البيئة ، باعتبار أنها تشكل قالب النهائى الذى يصوغ
الفكر حول الهياكل الاساسية للعالم . أصبح الظاهرة المتميزة
للمزاج الاميريكي .

هذا الى أن ظهور المذهب البراجماتى في القرن التاسع عشر ،
والذى نظر اليه باعتباره نموذج الانتاج الاميريكي الفلسفى
الخالص ، كان مجرد أثر واهن ، لموقف متأصل ، يثبت تفوق
التجربة العلمية ، على الفكر النظرى ، وهو ما يدعونا - من هذا
المفهوم - الى تأييد دعوى الاولوية في تطويع الفكر ، الى ما يدعو
اليه تحقيق التجربة ، لا باعتبار ذلك ، هو محور التفوق في عهد
الاستعمار ، بل وباعتباره أيضاً ، خاصية مميزة ، لنمو الثقافة
الاميريكية ، حتى آخر القرن التاسع عشر . وهذه حقيقة ، لا نقولها
فقط ، للذين يعيشون على أمل التجربة ، في حياتهم اليومية ، بل
ونقولها أيضاً هؤلاء الذين تدعوهم مسئولياتهم ، أن يصوغوا
الاجابات العامة عن سير ظروف الحياة .

وقد كانت العلاقة بين المعتقدات السائدة ، وبين التجارب التي فرضتها الظروف الجديدة المتتابعة ، بصورها الفيزيائية الغالبة ، هي النقطة التي تركز حولها فكر كل من «جون وينتروب» ، و «جوناثان ادواردز» و «هوارس بوشسنييل» و «ايهرسون» و «هوبتمان» وطبعا «جيمس» و «ديوى» .. وان لم يقل أى منهم شيئا عن الخطوط الرئيسية للأدب السياسي .. فقد كان الجزء الغالب من التراث الفكرى الاميريكى ، الذى ننظر اليه الآن ، على أنه الأساس ، بل ونخلع عليه صفة الابوة ، ينمو جنبا الى جنب التجربة .. ومنهما كليهما ، تكونت المصادر الاولية لصياغة هذه المعتقدات .

والرسالة هنا ، بمفهومها الحقيقى الواضح ، هي أن كل جيل ، كان حين يواجه باستخدام منهج التجربة ، يتشيء نفسه لغة تتجاوب مع الاحداث ، والقوى التي تفرض نفسها .. وعندئذ ، يكون مثل ما يفترض من التغيير في هذه الحالة ، معاني التجربة ، والتي تتم بالتجاوب مع الفلسفة الاميريكية التي استقرت حتى أواخر القرن التاسع عشر .

ولم تكن بداية هذا التراث ، قائمة على اصطناع الفرص ، فحسب .. بقصد إعادة تحديد المعنى الفلسفى الخالص للتجربة ، بل لقد أددنا أيضا بمجموعة من المصطلحات المجازية ، جديدة باستخدامها في العادة تشكيل المذكرات الاجتماعية ، والسياسية ، فلو أننا قارنا ، هذه الصورة ، بأية صورة مختلفة من صور الثقافة الغربية ، لاستشفعنا عذق الوضع الاميريكى ، بما يدفع الفكر النظرى الى التجاوب ، مع لغة الاحداث ، بشكل أكبر منه مع اسلوب التخاطب الخاص .. وامن ثم لا يجدر بنا أن ننسى حقيقة أولية ، تقول أن التراث الاميريكى المذكور ، اذا انضوى تحت أى اسلوب من أساليب التخاطب ، فلن يصمد طويلا لاي نقد يتعلق

بفلسفة المعرفة الساوكية ، ثم انفسا لو راعينا الاعتبارات التاريخية ، فسلاحظ أن هذا التراث ، قد تعرض لشروط وتواصل من عوامل التغيير ، التي ترجع بدورها الى عوامل جغرافية وسياسية ، وروحية كبيرة .. ومع ذلك فقد قامت الثقافة بدورها كاملا في حصر هذه الازمات ، ووضح من ذلك ، مدى ما أصاب المنهج الأساسية في أساليب الفهم ، من تغيير .

وصحيح ، أن هذا التحول ، يرجع في أساسه الى ما قصدت اليه الثقافة ، في خلال فترة محددة ، التزمت فيها بالانصات الى الخاصية الاستدلالية للتجربة ، وهى - أى الثقافة - التي عرفتنا ، بما يعتقده ، التعلم ، وخاصة باعتبارها الوارثة ، لتراث عظيم من التعلم .. ومع ذلك فانه من الممكن أيضا تقبل أثر التجربة ، دون أن نحتاج بالضرورة ، الى الحكم على هذا التحول ، بما تقتضيه الأصول الفكرية .

وعلى الرغم من أن انفتاحنا على التجربة ، قد تبلور في التطور الذى حققته أنظمتنا السياسية ، الا أنه لم يكن من المناسب ، أن نفهم التجربة - في هذا الصدد - كمذهب في التحقيق ، على حين أن جهودنا بذلت في هذا الاتجاه الاخير ، لفصل الاهتمام بالتجربة ، عن الاثر المترتب عليها ، ومن ثم ، فان تحديد الاطار الذى تحدد فيه ذلك الاثر ، لا يهين بالضرورة أنه يحمل طابع القيم الفكرية للتراث .

ولذلك ، فليس بغير ذى أهمية ، بصورة عامة ، أن يتجه التراث الانيريكى ، الى التركيز على المنهج الذى يعتمد عليه في التأكيد على الركيزة الأساسية الغالبة في التحقيق ، وذلك لما تفرضه أولوية التجربة التطبيقية ، باعتبارها تجربة مفتوحة ، وقابلة لإعادة بنائها أو تجديدها ، مما يجعل أول قياس للتحقيق ، مرتكزا على المفاهيم المجازية .

وبعض النظر عن كل ذلك ، فإن نظريات ، التطور ، والتجربة ،
والحرية ، والتحول نحو الأفضل .. تميزت جميعها ، بأساليب
التحديق التي عمت الحياة الأميركية .. ولم يكن ذلك قاصرا فقط
على تلك المحاولات التي استهدفت ، من خلال التراث ، ما يعرف
بالاهتمامات العقلية ، وإنما كانت هذه النظريات ، تشكل أيضا ،
نسبجا للفكر الديني ، ولو أن اهتمامات أكثر وضوحا ، كانت تتركز
فعلا في التراث الفلسفي الأميركي ، حين وضحت نهائيا في القرن
التاسع عشر .. ولدينا من ذلك مثل واضح ، في المدخل الفلسفي ،
لايمرسون ، ولديوي أيضا ، يستخدم كل منهما فيه ، لغة التجربة ،
الدائبة .. وباختصار ، فإن المشكلات - حيثما كانت - تفرض
نفسها على الفلسفة بأولويتها ، التي تحتفظ بها ، في الأمور
الغيبية ، أو في الخير ، أو في لغة الوجود .. وفي مثل هذه الرؤية
العالمية ، فإن أعرق حالات الردة ، تأثيرا ، تحمّل بذاتها دوافع
التجديد ، من خلال تجربة جديدة تساعد في حل هذه العقبات التي
تعمق التقدم .

وقد كان للفلسفة الفرنسية ، دور في تحسين الظروف
الإنسانية ، حين وجهت اهتمامها نحو المشاعر العاطفية ، ثم
ما لبثت أن استحوذت ، على الاهتمام الذهني في التراث الأميركي ،
والذي وضع من الرأي الذي صرح به « ديوي » من أن « الفلسفة
تجدد نفسها ، عندما تكف عن النصح بالتعامل مع مشاكل
الفلاسفة ، وتهتم بالمشاكل التي وضعوه لتعامل مع مشاكل
الناس » (٧) أو كما قال لنا « جيمس » بأن « ما تعرفه عن
الحياة .. شيء .. وما يشغله موقعك الفعلي من الحياة ، بحركتها
الدائبة ، من خلال وجودك .. شيء آخر » (٨) .. ولذلك فإن الفلسفة
الكلاسيكية الأميركية لديها من القوة الهائلة الأصلية ، ما يمكنها
من الاحتفاظ بعلاقتها الميتافيزيقية المتأصلة ، (في حدود معلومة)

بالزمن ، وبالطبيعة ، وتتميز هذه المحاولة بشكل أوضح ، في رفضها الفصل بين قوى الفكر في الحياة - بما فيها الفكر الفلسفي - وبين الاعباء التي يقتضيها التصدي للمشاكل الماثلة ، ولو أننا التزمنا بهذا النهج ، لتبينت لنا - من هذا المدخل - الطبيعة الاصيلة للأشياء ، أو القضايا المتعلقة بالتجربة العادية » (٩) .

وقد تميز الأدب الاميريكي ، كما تميز التراث الفلسفي ، في أزهى عصوره ، بمثل هذا التركيز على الأشياء ، أو هذه المسائل الخاصة بالتجربة العادية ، كما تميز أيضا ، بالمشعور بالانتماء الوطني . . . وقد تعرض التراث الاميريكي في العصر الوسيط ، وقبل ظهور الفن المعاصر ، والفكر الوجودي ، بزمن طويل ، لمخاطر طمسه ، في غمرة التحذيرات من التطرف العقائدي ، والدعوة الى تخليص الروح الاخ . . . ونحن كشعب . . . نعلم أن الشيء المقدس ، والشيء الملعون ، والمستقر والاحتمالي . . . كلها وجوه مضافه ، لشيء واحد . . . أو لحدث واحد . . . أو لموقف واحد . . . واننا على الرغم من قوتنا الهائلة ، فقد اكتنفت مسيرتنا ، في تاريخنا الحديث ، بالاحداث ، المتوقعة ، أو غير المتوقعة ، والمفاجئات ، والكوارث ، والمشاكل الجانبية ، والانجازات التي تحققت بها آمالنا فقط ، ولا يمكن على وجه اليقين ، أن يخلو العالم الجديد من تاريخ كهذا ، ثم أن العودة الى التراث الاميريكي ، تعتبر من أشد المخاطر ، التي تهدد حياة الانسان ، وابداعه ، وثقافته ، والا كان ذلك بمثابة استخدام شيء مستعمل ، سبق لغيرنا أن استخدمه ، ثم استغنى عنه ، بما لديه من البرامح التي خطتها .

ولذلك فان ثمة مهودة واحدة يمكن لأمريكا ، أن تقدمها للعالم الجديد ، وهي أن تحذره من كل أشكال المصونات ، حتى تلك التي تنطوي على دوافع طيبة ، وذلك لان فعالية التجربة على النحو الذي تتم به حاليا ، في مجال الثقافة ، هي التي ستكشف له ، بالتأكيد عن اسلوب الحياة الواعدة في المستقبل .

وليست المسألة ، التي يهمنا أن نتصدى لها ، هي الرؤية الفلسفية لعالم جديد ، ولا الرؤية الاميريكية لهذا العالم ، وإنما الاجدر بنا أن نركز على الابعاد الثقافية للثقافة الاميريكية ، التي تبشر بأن تصبح من العوامل الفعالة في تكوين العالم الجديد .. وذلك فإن خير ما نقدمه ، في هذا السبيل ، من صور الذنيل المتفصيلية ، ما تحقق لنا من الافتراضات ، في تاريخنا الثقافي ، والتي نعرض لها هنا ، في سبيل بحث أعمق وتحقيق أدق ، نرجو أن يرسم الطريق الى حياة أفضل ، في المستقبل ، وهانحن نستعرضها في تسلسل تفصيلي ، مجتزئين منها بالبيانات التالية:

١ - 'التعدد' .. باعتباره خاصية ايجابية ، لا تتعارض مع ظروف الانسان .

ولا يقصد بالتعدد ، أن يكون من ناحية الاجناس ، أو السلالات ، أو النواحي الدينية ، أو الاجتماعية ، أو الحسية أو الجمالية الخ .. وإنما يقصد به أن يكون مزيج من المزايا الاساسية والفعالة للحياة الانسانية .. وذلك أن أى شكل من أشكال الوحدة ، مهما يكن مرغوبا في الاطار الفكر ، فانه غالبا ما يتم بالاكراه ، ولهذا ، اذا كان التعدد يفتقر الى الوضوح ، فان الوحدة تفتقر الى التعاطف ، فضلا عن أنها بسبب ما يكتنفها من النواحي المفرضة ، فغالبا ما تفقد قدرتها على بلوغ الغاية منها .

٢ - الاقليمية من ناحيتها الايجابية .. ذلك أننا نعرف بيقين ، أن التفكير في عصرنا الحاضر ، بمفاهيمنا وحدها ، أو بمفهوم الجنس أو القومية التي نندمى اليها ، يعتبر بمثابة قطع الصلة بين الاصل والفرع .. ذلك أننا ما لم نكشعر ، ومالم نفكر بعمق ، في تجاربنا الوثيقة ، فأى فرصة اذن يمكن أن نتلمسها في تجربة شمولية ؟

وقد تعلمت أمريكا درسا قاسيا في القرن العشرين ، بأن الاكبر

• لا يعنى أنه الافضل ، وعرفت بمعنى قدسية الجوار ، وعلى هذا النحو مضت الشعوب في تجاربها الاقليمية في اطار الثقافة المسيحية •

٣ - انه مع كل خطوة الى الامام ، ستكون هناك خطوة جانبية ، ان لم تكن ، الى الخلف • ذلك ان الحياة لا نمضي قفزا ، على خط مرسوم ، وانما تتشابك عبر علاقات معقدة • وهذه أمريكا المعاصرة ، التي كرست نفسها للعلم ، وللتكنولوجيا ، قد تعلمت أخيرا وببطء أن الحلول الجذرية ، قد تخفى في طياتها - مع ذلك - قنابل زمنية ، معدة للانطلاق في حينها ، عبر الاجيال • لان ما يتحقق خلال فترة زمنية معينة ، يعتبر في الواقع ، بمثابة اعداد لها ، ستتخلص عنه سنوات قادمة • وان أى وباء يصيب جيلا ، هو أثر لامبال الجيل الذى سبقه ، وكما عرف الاغريق منذ القدم ، وكما اكتشف الاميريكيون الآن علميا ، فان الوقت من ذهب ، وان من الحكمة أن ألا يقتصر تفكيرنا على مفهوم أغراضنا أو أهدافنا وحدها فقط ، وانما يجب أن ندرك أيضا ما تنطوى عليه علاقاتنا •

٤ - وأخيرا فان فعالية المضمون الذى ينطوى عليه تاريخ الثقافة الاميريكية ، تقتضي التعامل مع التاريخ ، وفقا لآخر مفهوم له ، وحتى او غابت عنا هذه الحقيقة ، فان الثقافة الاميريكية تعتبر جوهره الايديولوجية ، وخاصة تلك التى تتعلق بما بعد الحياة •

وقد كان دذهب كالفن يمتد بجذوره أصلا الى العبرية ، أكثر مما يمتد بها الى الاناجيل المسيحية ، وكان من مصلحة أمريكا ، أن تنقذ تجاربها ، وهما كلفها ذلك من الوقت خاصة وانذا شعب ، ذو طبيعة متشككة ، في الحلول النهائية وفي الفلسفات التاريخية ، التى استطعنا بمبادئها أن نحدد المحصلة النهائية لها ، ورغم التباين خلف ، ونضيق الوقت ، في تكاسل بين مختلف التعاويذ الدينية التى تستغرق حياتنا ، فلا يبدو لاحد أن يتقدم الصف •

وصحيح أننا لو ظللنا في دائرة التعدد ، فسندجد فيه الدواء السحري ، الذى يعالج كل ضد الآخر ، وسنحقق للجزء في نطاق ما نحققه للكل ، ولو أردنا الصراحة ، لقلنا أننا وان كنا نؤمن بالعلاج ، وبالتطور الى أفضل ، الا أننا نصر على الشك في الوصول الى حل نهائى جاهز أو بعبارة أخرى : نخذع أنفسنا بالتظاهر بأننا نسير في الطريق الوحيد ، وهو فلسفة التاريخ ، من أجل ثقافة عالمية متعددة .

واذ تكتمل الحلقة في هذا البحث ، يقتضينا ذلك أن نقول أن الأرض واحدة ، ولكن الشعوب متعددة . فما هو العالم الجديد ، الذى يمكن أن يصنع نفسه ؟ ذلك أن الوعي الذاتى الذى تتحلى به شعوب هذا الكوكب ، يتميز بأبعاده العميقة شديدة العمق ، بينما نتقارب نحن من خلال تصنيف أنفسنا ، بين التمرکز الذاتى ، وبين التفتت الكونى ، وربما كانت أحسن ، استراتيجية لنا - أو رؤية إن شئت - هى أن نهىء الشراع ، وأن نفكر بالمفاهيم الأرضية ، مع التطلع الى الآفاق الكونية . على نحو ما يدعونا اليه الـ « ثورو » الشاعر اميريكى ، ويتنبأ به لنا من تحقيق ثقافة جماعية ، تظلنا في المستقبل . فلنستمع اليه يقول :

« كل الأشياء تدعو ساكن هذه الأرض

أن يندفعوا بحياتهم الى حيث الآفاق العالية

وأن يواجهوا ما يترقبونه لوطنهم

هكذا يريدنا الشاعر أن نواجه ما يترقبه لوطننا ، ومع ذلك

غلا يجب أن ننسى التجربة الاميريكية ، وأن نترقب المزيد ،

والمزيد وهى الشاعر العالمى الشهير ، « ت . س . إليوت »

بينما ، يتغنى بكلمات ، يحسن أن يستمع اليها العالم الجديد

بمعناية ، حيث يقول إليوت في قصيدته الاميريكية :

ليس ثمة غير النضال

للتغلب على ما فقدناه

لكي نجد ، ثم نفقد ما وجدناه ، مرة بعد مرة

والكن ، وتحت ظروف تبدو غير مواتية

ربما لا تكون ثمة مكسب .. ولا خسارة (١٠) .

هذا .. وليس لدينا - فيما نراه - غير أن نحاول فقط ، أما

ما يحدث بعد ذلك ، فليس من شأننا ، وإنما كل ما هو من شأننا ،

أن ترتفع بأنفسنا فوق مشاكل العالم المشغول الجديد ، لأن العالم

الجديد ، ليس عالما يراد اكتشافه ، وإنما هو عالم ، يجب أن يبنى

الجديد ، من أجل الجميع .

الهوامش

- (١) والت هوتمان - أوراق الحشائش (نيويورك الحديثة (١٩٢١)
- (٢) رالف والدو ايمرسون « المنهج الاميريكي » (من أعماله -
بوسطن ١٩٠٤) •
- (٣) رالف والدو ايمرسون « الطبيعة » •
- (٤) ك لويس سمبسون « كاليفورنيا ، في نهاية الطريق
المفتوح » - ميدل تاون - جامعة ويسيليان ١٩٦٣ •
- وهناك في الخلف يقف والت هوتمان
حيث السفينة الاسطورية ، تحمل الملك والدوق
والمجداف الابيض في مرساه
يواجه الصخرة • فاذا استدار ،واجه العربات •
- (٥) سيدنى ١ • ميد « الشعب الاميريكي » في المكان ، والزمان
والدين - التجربة الحيوية - (نيويورك ١٩٦٣) •
- (٦) بيرى ملر « رحلة لمجاهل الموحدة » (كمبردج - جامعة
هارفارد ١٩٥٦) •
- (٧) جون ديوى « حاجتنا الى اكتشاف الفلسفة » في جون ج •
ماك ديرموت •
- (٨) ويليام جيمس - « متنوعات في التجربة الدينية »
(نيويورك ١٩٠٢) •
- (٩) جون ديوى « التجربة والطبيعة » - طبعة ثانية
(لاسال ١٩٢٩) •
- (١٠) ت • س • ايليوت (لندن فابر وفابر ١٩٤٩) •

القِسْمُ الرَّابِعُ

أَصْدَاءُ عَامَّةٍ

(١٩)

فِي الْمَسِيحِيَّةِ

مذهب الحرية

بقلم

رونالد دوركين

استاذ فقه القانون ، بجامعة اكسفورد ، بانجلترا ، واستاذ
القانون بجامعة نيويورك ، قام بالتدريس بجامعة هارفارد ،
واكسفورد ، وأهم أعماله الحديثة « اقتضاء الحق جديا » .

سأتناول في هذا المقال ، نظرية الحرية ، وماذا يقصد بها . .
 وأن كان ثمة مشكلة ، غير مباشرة تعترضنى في هذا الصدد ، ذلك
 أن البحث يفترض وجود حرية بين عامة الشعب ، بينما قد نفاجأ
 برأى مخالف ، يقول أين هى الحرية ؟

وقد اتخذ البعض أخيراً مهن يسمون أنفسهم « أحرارا » بعض
 المراقف - وأديانا قبل حرب فييتنام - وشكلوا من بينهم ، مجموعة
 بهذا الاسم ، تنادى بقسط أكبر من المساواة الاقتصادية ، وبالوطن
 العالمى ، وبحرية القول ، والغناء الرقابة ، وبقسط أكبر من
 المساواة بين الاجناس ، وعدم التمييز بين الطوائف ، والفصل
 التام بين الكنيسة والدولة ، وبضمانات اكبر للمتهددين ، في اجراءات
 الاتهام ، وعدم تجريم الجرائم الخلفية ، وخاصة الاجهاض ،
 أو لاتفاقات الجنسية بين المراهقين ، والمطالبة بضمانات ضد
 اساءة استعمال السلطة الحكومية المركزية ، فيما يتعلق بتحقيق
 هذه المطالب .

هذه هى ، بالتعبير الدارج ، قضايا الحرية ،

وقد تميز هؤلاء الذين تصدوا لهذه المطالب ، عن غيرهم من
 رجال حزب كبير ، يتبنى الفكر السياسي ، ويمكن تسميته بحزب
 المحافظين . والذين يتخذون موقفاً مخالفاً ، لكل قضايا الحرية
 الكلاسيكية .

على أن هناك من الأحداث ، ما دعى الى السؤال حول ما اذا
 كان لمذهب الحرية ، نظرية سياسية متميزة ، ، وقد تمثل وأخذ
 من هذه الأحداث في . . الحزب .

وكان « كينيدي » ورجاله ، يسمون أنفسهم « أحرارا » . .
 وكذلك فعل « جونسون » الذى ضم اليه رجال « كينيدي » ، وأضاف
 عليهم ، أحرارا آخرين من أنصاره . . فلو أننا نظرنا الى الحزب
 باعتبار أنها حدث غير اسنانى ، يتنافر مع فكرة الحرية باعتبار

أنها الضمان للإنسانية ، لكن بوسعنا أن ندلل على أن جماعة « الباندي » وماكنمارا ، وروستو .. كانوا أحرارا حقيقيين ، وأنهم ضحوا بمبادئ الحرية ، في سبيل الاحتفاظ بسيطاتهم الخاصة .. أو أنهم كانوا أحرارا غير مختصين ، لم يفهموا ما تقتضيه مبادئ الحرية ، من الامتناع عن فعل ما فعلوه .. ولو أن كثيرا من الدفاد ، خلصوا الى نتيجة مختلفة ، فحواها أن الحرب قد كشفت العلاقات الخفية بين الحرية .. وبين الاستغلال ، وذلك أنه بمجرد أن وضحنا هذه العلاقات ، كان الرأي قد وضح معها ، فيما يتعلق عليه ، من الظواهر الاستغلالية في الداخل والخارج على السواء ، كما يؤكد الظن بأن الخيط الذي يصل بين الحرية والرجعية ، لا يعدو أن يكون خيط وهمي .

ومن جهة أخرى .. بدت أصداء الاحداث السياسية ، كما لو كانت ، لم تعد تفرق بين مواقف الاحرار ، ومواقف المحافظين ، الى حد أن بعض القضايا ، كقضية حماية البيئة من التلوث ولو كانت على حساب التنمية الاقتصادية ، وما يترتب على ذلك من البطالة الخ .. أثارت التساؤل حولها ، إذا كانت تعتبر - مثلا - قضية ليبرالية .. أم لا ؟ .. ومثل ذلك أيضا .. قضية حماية المستهلك والتي تدعو الى المساواة ، بين المستهلكين ، بسواء كانوا من الليبراليين (الاحرار) أو كانوا من المحافظين ..

بل ان كثيرا من الجماعات المختلفة - عدا المنادين بحماية البيئة ، أو حماية المستهلك - يعارضون الآن ، بالعقلية النامية ، والتي تفترض ، أن تعمل الحكومة - ضمن أهدافها الهامة - على تحسين البروة والانتاج القومي في البلاد .. هذا الى جانب ما أصبح من الامور المعتادة ، لدى بعض الجماعات الصغيرة ، في مطالبتها بالمزيد من الرقابة على القرارات السياسية ، لا يهدف الوصول الى قرارات أفضل ، ولكن استجابة لما تفرضه هذه القرارات

المحلية ، من العلاقات السياسية الشخصية ، والتهاون المتبادل
لحساب هذه المجاعات .

فالمعارضة لمجرد المعارضة ، وكذلك المعارضة في مركزية
السلطة .. تبدو وكأنها ، نابعة من فكر ليبرالي ، لأن من تقاليد
الليبراليين (الأحرار) أن يعارضوا في تضخم الأعمال الكبيرة ، مع
الأصرار على المطالبة بتعزيز مبدأ المساواة .. ولكنهم مع ذلك
يديدون ، استراتيجيات التنظيم المركزي السياسي ، والاقتصادي ،
الذي سارت عليه البلاد منذ قانون « نيوديل » ، مفضلين عليه ،
وضع استراتيجيات حرة متميزة .

ومن جهة ثالثة .. وكنتيجة لذلك ، أصبح السياسيون أقل
حماسا من ذي قبل ، لتسمية أنفسهم « أحرارا » .. أو « محافظين »
.. وأكثر ميلا إلى الربط بين المواقف السياسية ، التي كانوا
يهتبرونها محافظة ..

وهذا هو الرئيس « كارتر » - على سبيل المثال - يتخذ
مواقف ، يبدو بعضها ، ليبراليا (أو تحرريا) كما في مسألة
الحقوق المدنية .. ويبدو بعضها الآخر « تحفظيا » كما في موضوع
تحقيق التوازن في الموازنة القومية ، حتى بالنسبة للنفقات اللازمة
لتحسين برامج الرخاء .. إلى حد أن عددا من المعلقين ، يرجع
نجاحه غير المتقرب ، إلى قدرته الفذة على الاختراق في العمق ، بين
المناهج السياسية ، بهذا الأسلوب .

وقد ظهرت في بريطانيا أمثلة هذه الحالات الجديدة ، في الربط
بين المواقف القديمة ، حتى أن حكومة العمال الأخيرة لم تعد ، أكثر
« تحررا » (أو ليبرالية) من حزب التوري ، فيما يتعلق بموضوعات
الرقابة .. بل ويندر أن تكون أكثر تحررا في مسائل الهجرة ،
والاجراءات الامتية (البوليسية) .. بينما وضح أن المواطنين ،

قد اتخذوا أيضا ، من جانبهم مواقف مناهضة ، في منبر - يوراثهم حتى أن الكثير ممن يسمون أنفسهم أحرارا الآن ، يؤيدون القضايا التي جرى العرف على اعتبارها من الموضوعات الرجعية ، وهكذا صار ، يدعى من « الأحرار » تلقائيا ، كل من يدعو الى الحد من السيطرة الوطنية التنفيذية .

وصحيح أن السياسيين ، والمحللين ، ما يزالون ، يستخدمون المناهج القديمة ، حيث تجرى بينهم المناقشات - مثلا - فيما اذا كان كارتر « واقعيًا » أم ليبرالياً ، وبعضهم (مثل جورج ماك جيفرى في اجتماع أخير للديموقراطيين) ما يزال يصر على التحدث عن « الليبراليين » (الأحرار) الأمريكيين ، وان كانت الأحزاب تبدو ، متكلفة ، في مواقفها التي تصطنعها أكثر مما ينبغي .

وأود أن أدلل هنا ، على أن ثمة ، نظرية للمساواة ، سأطلق عليها ، النظرية الليبرالية للمساواة ، والتي تعتبر - فيما يبدو - على - عصب المذهب الليبرالى ، غير أن ذلك ، يقتضى أن يكون لهذا المذهب ، شكله الرسمى ، التزاما بما تقتضيه الاخلاق السياسية ، حتى يخول لنفسه الحق في التحدث عن مبادئه الأساسية . . الا أن التطورات لا تنبئ بشيء من ذلك ، بينما هو يبدو أنه يعبر عن فكرة بديلة تثير الشكوك حولها ، وذلك أن :

« كرامة - الليبرالية - قد استخدمت منذ القرن الثامن عشر ، لتعبر عن عدد من الكتل المتمايزة للمواقف السياسية ، ولكن دون أى تشابه يذكر من حيث المبدأ ، بين الكتل المختلفة التي انضوت تحت اسم « الليبرالية في أزمان مختلفة » .

أما السبب الذى يفسر لنا . . لماذا تشكلت الكتل المختلفة ، في ظروف مختلفة . . أو لماذا سميت « ليبرالية » ؟ . . فلن نجده في البحث عن مثل هذا المبدأ . . وانما يجب - بدلا من ذلك - أن نبحث

عنه في الاحداث المعقدة عبر التساريخ ، والتي لعبت المصالح الشخصية لبعض الجماعات دورا فيها ، فضلا عن انتشار أو ظهور بعض المفاهيم السياسية ، بالإضافة الى عدد آخر من العوامل العارضة .

ولقد تكونت كتلة ، كهذه الكتلة ، لسبب من هذه الاسباب ، في ظل قانون « نيوديل » وارتضت أن تقصر دعوتها ، على قبول قدر قليل من المساواة في سبيل الحصول على المزيد من الاستقرار ، الاقتصادي ، الكثير من الحرية المدنية ، والسياسية ، للجماعات التي تكاثفت حول تحقيق هذه الاهداف . وعلى هذا النحو ، تكونت الفكرة الليبرالية المعاصرة ، من مضمون ما تضمنته هذه التشكيلة من الاغراض السياسية .

على أن القوى التي تشكلت ، وتكالبت معا على الانضمام تحت هذه التشكيلة ، ما لبثت أن تشتت في شعاب متفرقة . فرجال الاعمال - مثلا - يرون الآن ، أن العناصر المختلفة في هذه التشكيلة ، وخاصة هؤلاء الذين يدعون الى الاستقرار الاقتصادي ، تعمل أكثر ما تعمل لمصالحهم . بينما انتهى العمال من البيض ، الى رأى بأن المساواة الاقتصادية ، والاجتماعية ، بين الاقليات من الانتماء المختلفة ، تهدد مصالحهم الخاصة .

وهكذا كان استخدام الحرية ، من جانب المتلهفين فقط (واو بصفة نسائية) على تحقيق المساواة الاقتصادية المحدودة ، وفقا لقانون « نيوديل » ، بل واستخدمها أيضا ، المتمردون على الأوضاع الاجتماعية ، والذين يهددون النظام الاجتماعي ، والسلام العام ، الذي لم يكن لدى الليبرالي القديم أي مطلب بصدده .

وكان المسألة الاسرائيلية ، واعتداءات السوفييت ، على حرية الفكر واضطهاد المفكرين ، أثره لدى الليبراليين القدماء ، في عدولهم عن موقفهم السابق ، في التسامح مع الاتحاد السوفيتي ،

وتغاضيهن عن توسيع نفوذه .. وهكذا .. لم تعد الليبرالية ، في قانون « نيوديل » - كمجموعة مواقف أو أوضاع سياسية - أية قوة سياسية مؤثرة ...

حتى لو تشكلت في المستقبل ، أية كتلة ليبرالية جديدة ، يمكن أن تتجاوز من خلالها ، مواقف المؤيدين ، أو المعارضين لها .. أو لم تشكل .. فان ذلك لم يعد له أية أهمية تذكر ، لان الكتلة الجديدة سواء سميت أو وصفت بالليبرالية ، أو لم توصف ، فلن يكون لها لقائنا المبدئية ، أهمية كبيرة .. ومع كل ذلك ، فان فكرة الليبرالية ، كمنظرة سياسية ، تفجرت منها مجموعة من القضايا الليبرالية ، ما تزال لغزا يفتقر الى قوة تفسيره .

وذلك مطلب ، يشك كثيرا في تحقيقه ..

ومع ذلك ، فاننا نلاحظ تحولا في مجموعة الافكار الليبرالية ، نستطيع أن نتلخصه فيما يتضمنه أى برنامج سياسي متكامل ، يقوم عادة على عنصرين :

أولهما : عن الاوضاع السياسية الدستورية ، والتي تتسم بدها لها من القيمة الذاتية .

والثانى : عن الاوضاع الطارئة ، التي تتحدد قيمتها من خلال استراتيجية يتم وضعها ، بهدف استكمال الاوضاع الدستورية (١) .

ولقد انطلقت الآراء التي تشكك في مجموعة الافكار الليبرالية ، بمقولة لا تستند الى أى أساس من أسس الاخلاق السياسية ، على الإطلاق .. وانها - كمجموعة - قد تكونت عرضا ، والتأمت بعضها ببعض ، بدافع المصالح الذاتية لأعضائها .. بينما ندور الحرج التي أشيرت ، ردا على هذه الآراء ، حول تأكيد بنائها - من الاصل - على الاسس الاخلاقية ، وانها اذا كانت قد انحرفت الى المدى الذى بلغته في انحرافها ، فذلك يرجع الى أنها كانت أقل وضوحا ، مما كشفت عنه الاوضاع التي تفجرت منها ، والتي أوضحت أسسها

الاخلاقية بصورة أفضل . . . وكان صدور قانون «نيو ديل» الليبراني ،
 اثرا لها تكشف عنه هذه الاوضاع ، (وليس نتيجة لاي شرح في
 الاخلاق السياسية الاساسية) فضلا عن أنه يرجع الى ما وقع من
 التغيرات التي طرأت في مجال الفكر ، والى الظروف التي دعت الى
 الشك حول ما اذا كانت الاستراتيجيات القديمة تسير على النهج
 الصحيح في دعم الاسس الاخلاقية . . .

ولو صحت هذه النظرة - المختلفة - فان الفكر الليبرالي ،
 لا يعتبر ، خرافة ، في اطار الاخلاق السياسية الاساسية ، وليس
 هذا فقط . . بل انه يصبح ضروريا ، فيما يقتضيه التقدير الملائم
 للتاريخ المعاصر ، وللتحليل المطلوب للحياة السياسية المعاصرة . .
 ولعلنا نلخص من هذه النتيجة ، ما يجب أن يوجه بالدرجة
 الاولى ، الى هؤلاء الذين ، ما يزالون يعتقدون في أنفسهم ، انهم
 أحرار (ليبراليون) وان كان ذلك يستوجب أيضا ، أن نعي مايقونه
 خصوم الليبرالية عنها ، أو على الأقل ، هؤلاء الذين يصممونها
 بأنها ، مستغلة ، وهدامة للقيم الاساسية في المجتمع ، أو أنها
 من بعض الزوايا الاخرى ، تتسم بالجدوح الخ .

ولم يكن المهترضون ، أقل وضوحا من المؤيدين ، فيما استوجب
 النكار الفريقي من أن التسوية التي قضي بها قانون لا «نيو ديل» ،
 لا تعدو أن تكون مجرد تسوية عارضة ، بقصد التوفيق بين الاوضاع
 الاساسية .

على أننا - طبعاً - لا نستطيع أن نقرر ، ما اذا كانت نظرية
 الشك ، الذي اكتنف هذا التقويم - المختلف - ستظل قائمة ، الى
 أن تقدم عنه ، شيئا من الرؤية النظرية ، حول أي العناصر : التي
 تتضمنها ، التشكيكية الليبرالية ، يعتبر عنصرا أساسيا ، وأيها
 يعتبر عنصرا اشتقاقيا .

ومن سوء الحظ ، أن الأحرار (الليبراليين) وخصمهم ،
 (٣٢ - فلسفة)

اختلفوا ، سواء حول العناصر الأساسية ، أو العناصر الاشتقاقية
(الفرعية) أو فيهما معا ..

وكثيرا ما يردد خصوم الليبرالية - مثلا - ما يأخذونه على
الليبراليين ، من أنهم ينحازون لنظام التنمية الاقتصادية ، والنظام
البيروقراطي ، ويؤيدون انشاء الصناعات اللازمة للتنمية ويدعون
الى شكل للحياة ، تسخر فيه التنمية : احصائه خاصة .. وهو
الشكل الذي يشجعون فيه على المذافسة ، والفردية ، والانشباع
البادي .

والواقع أن بعض السياسيين ، ممن يعتبرون من الاحرار
النموذجيين ، من أمثال « هوبرت هوفرى » و « روى جنكينز »
يساندون الدعوة الى التنمية الاقتصادية .. لكن هل تعتبر هذه
المساندة ، موضوعا لمبدأ أساسي من مبادئ الليبرالية ، لمجرد أنها
ترتبط في بعض جوانبها بمذهب المنفعة ، الذي يجعل منه ذاته
هدفا للخير العام ، يعالو على غيره من أهداف الرفاهية ؟

وإذا كان الامر كذلك ، فإن الفصل عدد من الاحرار (الليبراليين)
عن الدعوة الى التنمية ، تثبت صحة النظرية المتشككة ، التى
تصف الليبرالية بأنها كانت مجرد تحالف مؤقت ، وعارض بين
أوضاع سياسية ، لا علاقة بينها .. وأنه انتهى الآن .. فهل نعتسر
التنمية ، مسألة فرعية منبثقة من استراتيجية قائمة داخل
النظرية الليبرالية (وذلك محل نظر) قصد بها - الحد من عدم
المساواة الاقتصادية ، مثلا ؟ .. وانها - من ثم - قد تكون هى التى
أثارت الخلاف بين الليبراليين ، بعضهم مع البعض ، وإن لم يؤد
- هذا الخلاف - الى انقسامهم ، أو يحدث أزمة بينهم ؟

ولن يكفى جوابا على هذا السؤال ، أن نشير مجرد اشارة ،
الى الحقيقة الواقعة ، والتى تقول أن عددا من هؤلاء الذين يسمون
أنفسهم « أحرارا » ، قد أيّدوا - مرة - التقدم الاقتصادي بحماس

أكبر ، دما يفعلونه الآن .. بل وأكبر من أن يوصف به العلاقة المبدئية ، بين الامبرالية ، وبين الليبرالية .. وهى علاقة يكفى لاثباتها ، أن نذكر أسماء الرجال الذين يسمون أنفسهم أحرارا .. رغم أنهم ، هم المسئولون عن حرب فيتنام .. وانما الاسـئلة الحيوية ، التى يجب أن تطرح هذا .. هى تلك التى تتناول العلاقة النظرية : وتشير ببساطة الى التاريخ ، حيث لا نرى داعيا - على الأقل - لأن نشير ، دون جدوى ، الى أى افتراض ، نفترضه حول طبيعة هذه العلاقة .

على أن ثمة سؤالا كهذا ، تجب اثارته ، حول الاثر العام الذى نشأ عن العلاقة بين الرأسمالية ، وبين الليبرالية .. ذلك لأن الواضح - يقينا - أن الذين يسمون أنفسهم أحرارا سواء في أمريكا ، أو في بريطانيا ، كانوا متلهفين على انشاء ما يعرف باقتصاد السوق ، وهو نظام يتنوع بقسط أكبر من الحرية ، في أعمـاله ونشاطاته ، وانتاجه ، أو في العمل على دمج السوق الاقتصادى الجماعى ، بدلا من اقتصاد آخر للسوق في ظل نظام اشتراكى مفتوح .

هذا هو الادعاء المعروف ، فيما يقال من أنه لا يوجد أى اختلاف جذرى ، بين الليبراليين وبين المحافظين ، على صعيد السياسات الخارجية .. بينهما يثور الخلاف (مرة أخرى) بين الآراء ، حول العلاقة بين الرأسمالية ، وبين الليبرالية ، فيما يتعلق بما يقال من أن الارضاع الدستورية ، في قانون « نيوديل » الليبرالى ، تفتقر الى تقرير مبدأ حرية الاستثناء ذاتها ، فضلا عن مبادئ أخرى للحرية ، لا تتوفر الا في اقتصاد للسوق ، يقرم على أسس نظرية .

وإذا كان ذلك ، فان أية ضغوط على السوق ، قد يوافق عليها « الليبرالى » خلال عملية إعادة التوزيع ، أو التنظيم ، أو الاقتصاد المختلط ، باعتبار أن ذلك - في رأيه - هو ما يقتضيه الامتثال

للمبادئ الأساسية الليبرالية ، والتي قد يكون المرجع فيها إلى
الضرورة العملية ، التي تهدف إلى حماية الأساس البنائى ، من
التعرض للثورة .. هذا إلى أن القول بأن الخلافات الأيديولوجية
بين المذهب الليبرالى ، وبين مذهب المحافظين ، خلافات تافهة ،
قول يفتر إلى دليل يقوم على كشف الحقائق .. فإذا خال للبعث
أن يترك الرأسمالية برمتها ، فإن يطول به الهفت حتى يتحول
إلى « ليبرالى » .. على نحو ما فعل غيره من الليبراليين السابقين ،
مما انتهى ، بالليبرالية - كقوة سياسية - إلى التصدع .

على أنه وإن لم تكن الرأسمالية - بالعكس - فرعاً مستقلاً من
قانون « نيوديل » الليبرالى ، فإنها مع ذلك ، تحظى بشيء من
الشعبية ، بين الليبراليين ، لأنها في نظرهم (خطأ أم صواباً)
أفضل الطرق التى تساعد على تحقيق أهدافهم الأساسية المختلفة
.. ولا يهم بعد ذلك أن يختلفا فيما بينهم ، حين ما إذا كانت حرية
الاستثمار ، ستكون في مأمن في ظل الظروف الجديدة وبدون انقسام
عميق ، وبدون أزمات نظرية ، كما قدمنا .. حتى وإن ظاروا على
خلافهم الأيديولوجى العام ، مع المحافظين ، واكتنا مع ذلك يجب
(مرة أخرى) أن نغير التفاتنا ، إلى المسألة من ناحيتها النظرية ،
لكى نؤصل الفروض التى تواجه الواقع السياسى .

مذان الامران - علاقة الليبرالية ، بالتنمية الاقتصادية ،
والرأسمالية - يتعارض كل منهما مع الآخر ، لكننا نستطيع أن
نحدد المشاكل المتماثلة ، للتمييز بين ما هو أساسى ، وبين ما هو
استراتيجى ، في كل من أركان التسوية التى قضى بها قانون
« نيوديل » الليبرالى .

والليبرالى .. يدعو إلى حرية القول .. لكن .. هل حرية
القول لها قيمة أساسية ؟ أو هل هى الوسيلة الوحيدة ، لبلوغ أى
هدف آخر ، مثل الكشف عن الحقائق (كما يقول ميل) أو اختبار
كفاءة الاداء الديمقراطى ، (كما يقول مايكل جون) ؟

والليبرالى لا يوافق على أن تكون الطريقة التى تتم بها حماية الاخلاق ، من خلال قانون العقوبات ... فهل يعنى ذلك ... أن الليبرالية ، تعارض فى تكوين مجتمع يقوم على أساس من الشعور المشترك بالتكافل ؟ أو أنها تنظر فقط ، نظرة عدائية ، الى الطريقة التى يروج بها إقانون العقوبات لحماية الشعور الاجتماعى المشترك ؟

هذا ... ولا بد لى أن أنبه - بغض النظر عن أى تحوط غير ضرورى - الى أن هذه الاسئلة ، لا يمكن أن تجد لها جوابا فوريا - آخر النهار - بمنأى عن حركة التاريخ ، أو بمنأى عن نظرية التطور الاجتماعى ... ولكنها مع ذلك - أى الاسئلة - لن تتناقض مع حقيقة الاصرار على أن التحليل الفلسفى لفكرة الليبرالية ، يعتبر عنصرا جوهريا ، للمسألة كلها ذاتيا .

وعلى ذلك فان سؤالى الاساسى عن : ما هى الليبرالية ؟ ... يسمح سؤالا ، قابلا للإجابة عليه ، على الاقل كمحاولة لازمة ، قبل أن نوجه بأسئلة تاريخية أخرى أكثر صراحة ، تثيرها النظرية المتشككة ... ولان سؤالى - فضلا عن ذلك - يتناول على لتحديد ، استيضاح ، ماهية الاخلاق التى تناولتها التسويات الليبرالية الخاصة ، فى نصوص قانون « فيوديل » .

ذاك أن ثمة وجهة نظر معينة ، تتناول - فى تصوورى - الدور الذى تلعبه النظرية السياسية ... وتفترض أولا ، أن تكون الليبرالية قائمة على بعض عناصر الاخلاق السياسية الدستورية ، والتى وإن ظلت بعض الوقت ، على شكلها البدائى ، إلا أنها ، استمرت بفعاليتها ، كعامل مؤثر ، فى الحياة السياسية ، كما تفترض . ثانيا ... أن تكون القوانين الليبرالية المتميزة ، قد صدرت استجابة ، لما تمسك به هؤلاء الذين تحركوا - لسبب أو لآخر - تحت ستار الاخلاق الدستورية متأثرين بتصورهم الخاص ، عن الاوضاع الاشتقاقية ، باعتبار أنها لازمة لاستكمال

النظرية السياسية الليبرالية من الناحية العملية ، وهذا بالإضافة الى أن آخرين قد تحركوا - لأسباب خاصة بهم - واتصموا بتأييد ذلك التصور .

وقد أدى فشل هذه القوانين ، الى تفتيت الليبرالية ، نتيجة ، لما استبان فيما بعد من عدم فعالية الاوضاع الاشتقاقية المذكورة ، أو نتيجة لتغير الظروف الاقتصادية ، والاجتماعية ، بما أبطأ فعاليتها ، أو نتيجة انسحاب حلفائها الذين كان لهم دورهم في هذه الفاعلية ، كقوة سياسية ، وسحب تأييدهم لذلك التصور .

ولست أزعم أن الاخلاق الدستورية ، في المذهب الليبرالي ، كانت القوة المؤثرة الوحيدة ، في صدور القوانين الليبرالية ، بل ولا أزعم أنها كانت أقوى العوامل المؤثرة ، في هذا الصدد . . لكنني أجزم . بأنها - أي الاخلاق الدستورية - كانت تتميز بذاتها كعامل مؤثر ، بالقدر الذي يوحى بالفكرة التي أيدها كل من الاحرار « الليبراليين » ، وخصوصهم على لسواء ، كمبرر إقحام هذا المذهب من الناحيتين العملية والشعبية .

غير أن هذا المبرر ذاته ، هو الذي أظهر - الى مدى بعيد - أن الزعم بأن تصوير أي وضع خاص ، بأنه دستوري ، أو أساسي ، وليس نزعياً أو اشتقاقياً ، في أية نظرية سياسية ، سيضعنا أمام صورة معقدة ، ومتناقضة . . ومن هنا . . يدعوني التساؤل . . كيف أبداً اذن لكي أقدم وصفاً وفيما للاشتقاق الدستورية في المذهب الليبرالي ؟ . . وهذا هو ما يجب أن يتوافر للإجابة عليه ، عدد من الشروط . . أوجزها فيما يلي :

(أ) أن نحدد الاوضاع التي توحى بالشعور ، - على سبيل الافتراض - بأنها ستكون من الاوضاع الدستورية ، التي تتضمنها البرامج السياسية الشعبية ، في ثقافتنا . . واولاً اني لا أزعم ، أساساً ، أن بعض المبادئ الدستورية ، - اذا ما تفهمها الشعب - ستكون كافية لشرح القوانين والتسويات الليبرالية . . وانما قصدت

أن أشير فقط الى أن ثمة مبادئ خاصة ، يمكن أن تساعد في شرح هذه القوانين على أساس أن الشعب قد استوعب فعلا ، هذه المبادئ .

(ب) أن ترتبط الاوضاع السياسية (التي وصفتها - بصيغة عرضية - بأنها قضايا ليبرالية معروفة) بالتسوية الليبرالية الاخيرة والواضحة ، ارتباطا كافيا ، بحيث يمكن النظر اليها كأوضاع دستورية ، من خلال هذا التصور الشامل ، وبحيث ينظر أيضا - وفي نفس الوقت - الى الاوضاع الاشتقاقية ، أو الفرعية ، في ضوء هذا التصور ، باعتبار أنها أوضاع منبثقة فعلا عن الاخلاق الدستورية .

(ج) ان تحديد المبادئ الدستورية ، يجب أن يكون بالتفصيل الكافي ، بحيث يمكن تمييز الخلق السياسي الليبرالي عن غيره ، من الاخلاقيات السياسية ، في المذاهب الاخرى . فاذا قلت - مثلا - أن من الاخلاق الدستورية ، الليبرالية ، أن تلتزم الحكومة بمعاملة مواطنيها بالاحترام ، فان ذلك يعتبر بمثابة تعميم لمبدأ دستوري ، يحتاج الى التفصيل الكافي ، لانني برغم أن الليبراليين قد يؤمنون على أن كل تصوراتهم تنبع من هذا المبدأ ، فقد يدعى المحافظون ، والماركسيون ، وربما الفاشيون ، نفس الادعاء في نظرياتهم .

(د) فاذا ما تحققت هذه المطالب الشكلية ، تكون الشروط قد استوفيت بتمامها ، وتميزها بالكامل . ومن ثم يكون من الافضل ، أن نعتق من تفهمتها وتركيزنا ، بصدد المبادئ الدستورية ، التي تستجيب لهذه الشروط ، بدلا من التركيز على الضرر في عمومها ، لان الحالة الاولى ستكون أقدر على تقدير نفسها ، والتدليل على أن هذه المبادئ الدستورية ، تسبق القوانين أو التسويات الخاصة وتعيش بعدها .

على أن الشرط الثانى من الشروط المذكورة ، يفضلها .. فى أنه يهديننا الى نقطة ابتداء تقتضى هنا أن نوضح ما يعتبر من الاوضاع السياسية ، فى القوانين ، أو التسويات الليبرالية الأخيرة ، وهو الامر الذى يدعونى بهذه المناسبة ، أن أحدث عن «الاحرار» (الليبراليين) باعتبار أنهم يؤيدون هذه الاوضاع .

وعلى صعيد السياسة الاقتصادية ، يطالب الاحرار ، بتذويب الفوارق بين الثروات ، من خلال برامج الرخاء ، وغيرها من أشكال إعادة التوزيع ، عن طريق الضرائب التصاعدية .. وهم يؤمنون بضرورة تدخل الحكومة فى الاقتصاد ، تحقيقا للاستقرار الاقتصادى ، والسيطرة على التضخم والحد من البطالة ، وتقديم الخدمات التى لا يستطيع غيرها أن يقوم بها ..

غير أنهم مع ذلك يفضلون نوعا من التدخل الذى يبراجماتى المتوازن ، ويعد التدرج ، بعيدا عن التحولات الدرامائية ، من الاستثمار الحر ، الى المقررات الشمولية ، الخاصة بالاستغلال والانتاج ، والاسعار ، والاجور ..

ويدعون الى المساواة بين الاجناس ، ويوافقون على تدخل الحكومة ، لتأمينها بالقوة ، سواء كان ذلك ضد التمييز (العنصرى) على المستوى العام أو الخاص ، فى مهاد التعليم ، أو فى الإقامة ، والى التوظيف .. ولكنهم فى نفس الوقت ، يعارضون الاشكال الأخرى للتنظيمات الجماعية ، التى تتقرر بقرارات فردية ، كما أنهم يعارضون فى « تنظيم » الحديث فى السياسة ، ومضمونه .. حتى ولو كان يهدف أكبر لاجالية النظام الاجتماعى ، أو فى « تنظيم » آداب الجنس ، حتى ولو صادف ذلك تأييد الغالبية الساحقة .

هذا الى أنهم ينظرون بارتياح الى القانون الجنائى ، ويلجئون فى السد من التصوص التى تتناول آداب السكوك ، والتى تتسم بصورها المتناقضة ، كما يؤيدون الاجراءات التى تدين استدراج

المتهم الى الاعتراف بجريته ، أو اكراهه على الاعتراف بها ، مما يجعل من الصعب التغلغل في أعماق المتهمين .

على أن ذلك لا يعنى أن كل من ، ينحاز الى أى وضع من هذه الأوضاع ، سيفل ، بمقتضى ما يمل به عليه ، . فهناك بعض الناس الذين يسمون أنفسهم أحرارا ، لا يؤيدون كثيرا من عناصر هذه المجموعة من المبادئ ، على حين أن كثيرا ممن يسمون أنفسهم ، المحافظين . . . يؤيدون أغلبها . . . وإنما الذى يهيننا في هذا الصدد ، أن نجد معيارا ، نحدد على أساسه ، من هو الليبرالى ، ومن هو المحافظ . . . ذلك أننا لا نستطيع في الواقع أن نهتدى الى خط واضح يفصل بين الفريقين ، على النحو الذى كانا عليه من قبل .

ومع ذلك فقد أغفلت بعض الأوضاع التى ثار حولها الجدل ، عن مجموعة القوانين الليبرالية ، من ذلك مثلا ، تأييد التدخل العسكرى في فيتنام ، أو الاتجاه المشترك ، في الوقت الحاضر الى تأييد حقوق الإنسان في البلاد الشيوعية ، أو المطالبة بقسط أكبر من المشاركة في الحكم المحلى ، أو في حماية المستهلك ضد المستثمرين ، أو حماية البيئة . . .

كما أغفلت أيضا ما ثار حوله الجدل ، بصدد انتشار المذاهب الليبرالية ، مثل شروط التمييز بين الاقليات ، في التعليم ، أو التوظيف . . . واذلك سأكتفى بافتراض الأوضاع الليبرالية التى لا يكتنفها التناقض ، هى التى تتمثل فيها التسويات الدستورية ، الحقيقية ، فان صح قولى ، فان النظرية الخاصة بالمشاركة ، تعتبر - فيها يبدو لى - الركيزة الدستورية ، التى تستند اليها هذه الأوضاع ، وانما يمكن من خلالها ، أن ندلل على أن ثمة وضعاً تقتضيه مناقشته ، باعتباره ، ليبراليا فعلا .

(٢)

فهل نجد خيطا يبدئيا ، يمتد واصل بين الاوضاع الليبرالية ،
وتلك التى تميز هذه الاوضاع عن مثيلتها لدى المحافظين ؟
وثمة جواب معروف - ردا على هذا السؤال - وهو -جواب-
خاطيء ، ولكنه على خطئه ، يوضح أمامنا ، الطريق ...

ذلك أن السياسة الديموقراطية ، يعترفون في ضوء هذه
الاجابة ، بمدد من النظريات السياسية الدستورية المستتقة ،
وأهمها النظريات التى تتعلق بالحرية ، وبالمساواة .

وذن سواء الحظ أن التعارض ، غالبا ما يقع بين الديمقراطية
والمساواة ، الى حد أن بعض الوسائل الفعلية التى تتخذ لدعم
مبدأ المساواة ، تظوى في اغلب الاحيان على التضيق من الحرية ،
ولذلك فكثيرا ما يتوقف الحكم على سياسة الحكومة القوية ، على
مدى ما تحققه من التوفيق بين النظرين المتعارضتين ، بينهما
يختلف أثر هذا التوفيق باختلاف الطريقة التى يمارسها بهذا
السياسيون ، وسائر المواطنين .

فالاحرار (الليبراليون) يميلون نسبيا الى مبدأ المساواة ،
أكثر مما يميلون الى الحرية وهو العكس مما يتجه اليه المحافظون .
ومن هنا يأتى التخلخل في التوازن بين الاوضاع الليبرالية على النحو
الذى أسست اليه . وقد نشأت عن هذا التصور ، نظرية حول ماهية
الليبرالية . تشترك في نفس المبادئ الدستورية ، مع نظريات
سياسية ، أخرى ، بما فيها ، النظرية الراديكالية ، ولذلك
فهى تترك المجال للشك فيما تصفه ، طالما أن الراديكالى حتى لو
اهتم أكثر من الليبرالى بالمساواة ، بينهما كان اهتمامه بالحرية
أقل منه (. فانه عندئذ ، لا بد وأن يتخذ بناء على ذلك ، وقفا
مغايرا تماما ، من الراديكالية المتطرفة . وهذا يفسد الليبرالى ،

العضا من نصفها ، في محاولة غير مضمونة ، للتوفيق بين وضعين متطرفين ، كل على نقبض الآخر .

وبما أن شك في أن السياسات الأمريكية ، قد تنصف بالسفسطة ، حين تترك المجال دفترا لآراء دستورية مستقلة ، يشترك كل من الاحرار والمحافظين في تأييدها ، على السواء : مثل الدعوة الى الاستقرار ، والامن . بحيث ينتهى التوفيق الذى تصدر به قرارات خاصة ، الى صورة واحدة . بينهما انه اذا ظل عصب النظرية قائما على أساس المرافسة الايديولوجية ، بين الحرية ، والمساواة ، كمبدأين دستوريين ، فانها لن تنجح . لانها في المقام الاول ، لم تحقق لشرط الثانى (ب) (من الشروط التى وضعناها) تنفا . . . قهى على أحسن الفروض ، تستجيب فقط الى عدد محدود من المناقضات السياسية ، التى تحاول تفسيرها ، في حين أنها - أى النظرية - تغالى بالمناقضات الاقتصادية ، لكنها لا تفيد - ان لم تضر - في حالة مثل تقارير الرقابة ، وخاصة فيما يتعلق بتفضية نصوص القانون الجنائى عموما .

وثمة عيب اهم في هذا التفسير : لانه يفترض أن الحرية ، تعطى « بالمقاس » كما اذا صدر قراران سياسيان ، كل منهما ينطوى على تقييد حرية أحد المواطنين ، وعذئذ قد يقال أن القدر الذى حرم منه هذا المواطن ، في القرار الخاص به ، أكبر ، أو أصغر من القدر الذى حرم منه الآخر ، في القرار الآخر ، وذلك افتراض لا بد منه ، والا كان القول بأن فكرة الحرية ، والا كان القول بأن الحرية تعتبر مبدأ دستوريا ، سواء في البناء السياسي الليبرالى ، أو المحافظ قولا لا يستند الى أى أساس .

بل أن غلاة المحافظين ، ينظرون الى الحرية ، بالمناظر الذى يوجهونها به ، وفق رغباتهم (ولذا الى طرف المدينة ، في طريق لبيكسنجتون ، مثلا) ومن ثم يجوز الانتفاص منها ، لا احسانا بعض الآراء السياسية المعارضة والهامة ، ولكن التماسا للمكاسب .

الفعالية التي قد تفرضها المناسبة ، أو تحقيقا لأغراض تجارية ، مألوفة ، ولذلك فإن ما يقتضيه تنظيم التجارة ، من انتقاص لبعض الحريات ، يتنافى مع ما يدعيه المحافظون من أنهم يقدرون الحرية قدرها .. وذلك ما لم يوضحوا الأسباب التي تبرر القول بأن الانتقاص من بعض الحريات ، في سبيل تنظيم التجارة ، يعتبر أخف وطأة من وضع القيود عليها .. مثل حرية القول ، أو حرية البيع بالسعر الذي يرضيه الآخرون ، أو أية حرية أخرى ، يعتبرونها ، من الحريات الأساسية .. على أن ذلك على التمييز ، هو ما لم يستطيعوا : توضيحه ، بالنظر إلى أننا لا نملك فكرة الحرية ، بالقدر الذي يتيح لنا ، أن نطلب منها ما يكفيها ، فهم لا يمكن لهم أن يدعوا - مثلا - بأن ما يقتضيه تنظيم التجارة من التدخل ، فيما يريد أن يفعله معظم الرجال والنساء ، سيكون أقل مما قد يرد من القيود في أي قانون يصدر بمنع الأفراد من التحدث في صالح الشيوعية ، أو في أي قانون يحرم عليهم رفع الأسعار على وهم .. بل أن معظم الناس ، يهتمون بقيادة السيارات ، أكثر من الاهتمام بالحديث في الشيوعية .. ثم أنهم لا يجدون الفرصة ، لتحديد الأسعار ، حتى لو أرادوا ذلك .

ولست أقصد هنا ، أن نتجاهل الحريات الأساسية ، مثل حرية القول ، وإنما قصدت إلى أن الدافع هذه الحريات ، لا يتأتى فقط بأن نوفر لها المزيد من الاستقرار ، من أجل المزيد من الحرية ، بدلا من أن نوجهها وفقا لرغبتنا ، لأن الحريات الأساسية تستمد فعاليتها من قيمة الأشياء أو الحقوق التي تحميها .. فإذا كان الأمر كذلك ، فإن نستطيع أن نجد تفسيرا واضحا للفرق بين الأوضاع السياسية الليبرالية ، أو المحافظة .. حتى لو كانت حجة هذه الأخيرة ، أنها تحمي استقرار الحرية ، لذاتها بما تنطوي عليه من القيمة الذاتية ، بصورة أكثر فاعلية من الأولى (٢) ..

ومع ذلك فنبهنا أن نقول ، بأن الوجه الآخر من تفسير محور الحرية ، المساواة ، أخذ طريقة الى الوضوح .. وحتى اذا لم نذهب الى حد القول بأن المحافظين ، لا يؤمنون بالدعوة الى الحرية ، أكثر مما يؤمن بها الاحرار ، فاننا مع ذلك ما نزال على رأينا بأنهم يؤمنون بالدعوة الى المساواة ، ولو بقدر أقل ، وعند هذه الحدود يمكن أن نجد التفسير الواضح للمواقف السياسية بأوضاعها المختلفة .

نحافظون ، يذهبون الى التهورين من شأن المساواة ، اذا تعارضت مع أهداف أخرى مثل الرخاء العام ، أو دواعي الأمن ، بينما يذهب الاحرار - عكس ذلك - الى تقدير المساواة تقديراً أكبر نسبياً ، أما الراديكاليون ، فيتفوقون على هؤلاء في نظرتهم اليها .

وهكذا - مرة أخرى - يتضح أن هذا التفسير ، هو التفسير ، الذى يتجاوب مع المتناقضات الاقتصادية ، وان كان أقل تجاوباً مع المتناقضات الاقتصادية ، ومع ذلك - ومرة ثالثة - فان ما يشوبه من العيوب ، تتركز بصورة أكبر في شدة أهميتها ، وعموميتها ، ولذلك يجب أن نطابق بصورة أوضح ، بين معنى المساواة بمفهومها كفكرة دستورية ، لدى كل من الاحرار ، والمحافظين بحيث أننا اذا ما حققنا هذه المطابقة ، فسنجد أنها ستنتهى بنا ، الى أن رؤية المحافظين للمساواة وتقديرهم لها ، أقل منه لدى الاحرار ، وهو ما يسمح لنا بالقول ، بعبارة أخرى ، بأن نظرة كل منهما ، تختلف عن الآخر ، فيما تتطلبه المساواة .

فى اننا يجب أن نهيز - في هذا الصدد - بين مبدئين مختلفين للمساواة ، يستقل كل منهما بأيديولوجيته الخاصة ، كنظرية سياسية قائمة بذاتها (٣) هما :

المبدأ الاول : ويقوم على أساس مطالبة الحكومة بأن تعامل جميع من تلزمها رعاية لهم ، على قدم المساواة ، كأفراد متساوين ، سواء من حيث ، احترامها لهم .. ومن حيث اهتمامها بهم .. وليس

ذلك مطلباً هيناً .. خاصة وأنه لا يفترض أن يعامل كل فرد منا - أو معظمنا - أطفال جيرانه ، بنفس معاملته لأطفاله وب بنفس الاهتمام الذى يوليه إياهم ، أو يعامل كل منا الآخر بنفس الاحترام .. ولذلك يحق لنا أن نتوسم في أية حكومة ، أن تلتزم بواجبنا في معاملة جميع مواطنيها على قدم المساواة بهذه الكيفية .

والمبدأ الثانى : يقوم على أساس مطالبة الحكومة ، بأن تعامل جميع من تلتزمها رعايتهم ، على قدم المساواة ، في توزيع مصادر الثروة ، أو الفرص ، على الأقل ، بأن تعمل على تأمين كل ما من شأنه أن يحقق هذه المساواة ، أو أقرب ما يكون الى المساواة في هذا الخصوص ..

ومن المفهوم طبعاً لدى الجميع ، أن الحكومة لا تستطيع أن تجعل من كل فرد على حده ، مساوياً ، في كل حالة من الحالات الخاصة .. بل ان الناس يختلفون حول المدى الذى يمكن للحكومة أن تذهب اليه ، في المساواة ، بالنسبة لبعض مصادر الثروة المالية مثلاً (النقود) .

ولو نظرنا الى المسألة ، من زاوية التناقضات السياسية ، لتحقيقنا ما يبرر قولنا ، أن الأحرار ، انما يطالبون بالمزيد من المساواة ، بالمعنى المفهوم من المبدأ الثانى ، أكثر مما يطالب به المحافظون .. الا أنه من الخطأ أن تستنتج من ذلك أنهم ، يقومون بالمساواة ، بالمعنى المفهوم من المبدأ الاول ، أو من مبدأ أساسياً على .

ولقد ذكرت أن المبدأ الاول ، يعتبر أقوى في أساسه لاني أعتقد ، سواء بالنسبة للأحرار ، أو بالنسبة المحافظين ، أن الاول مبدأ دستوري ، بينما الثانى ، اشتقاقي ، أو فرعى .

هذا الى أن معاملة الناس على قدم المساواة ، قد تكون - أحياناً - هي الطريق الوحيد لمعاملتهم ، كأفراد متساوين ، غير أن العكس يقع في أحيان أخرى .. فلو فرضنا ، أن مبلغاً محدداً خصص

كمعونة عاجلة ، لمنطقتين شعبيتين ، لدهيهما الفيضان .. فان
معاملة المواطنين في كل من المنطقتين على قدم المساواة ، تقتضي
أن نزيد من المساعدة لمن تعرض لمخاطر أشد ، في المنطقة المنكوبة ،
بدلاً من توزيع الموزنة بالتساوي .

وفي حالة كهذه - وفي حالات أقل ظهوراً - يرى المحافظون ، أن
معاملة المواطنين بالتساوي لا تعنى معاملتهم كأفراد متساوين ،
فهم يوافقون - مثلاً - على التمييز في القبول بالجامعة ، سيؤدي
الى أن يجعل الجنسيتين ، أقرب الى المساواة في الثروة ، وإلها يبقى
رغم ذلك ، أن السود والبيض ، من الملتحقين بالجامعة ، لا يعاملون
ازاء برامجها على قدم المساواة .. وقد يرى المحافظون أيضاً - اذا
كانوا من أنصار مذهب المذفعة - فيما قد يتعللون به - وأن كان
بصفة أكثر تعميماً - ضد إعادة توزيع الثروة ، بحجة أنها تؤدي
الى خفض الكفاية الاقتصادية ، وأن الطريق الوحيد لمعاملة الناس
سواسية ، هو أن نقرر حداً أقصى لم توسط الرخاء بالنسبة لجميع
أفراد المجتمع ، مع توزيع المكاسب ، والخسائر ، بين الجميع ،
بنفس النسب ، وأن السوق الحرة هي الاداة الوحيدة ، أو الافضل ،
لبلوغ هذا الهدف .

وهذه حجة مردودة ، في رأيي ، لكن اذا كان المحافظون ، جادين
في اثارتهما ، فانهم لا يستطيعون أن يبخسوا - ان صبح التعبير -
الاهمية الكبيرة لمعاملة المواطنين كأفراد متساوين .

وإذ لك لا مناص من رفض هذه الفكرة البسيطة ، التي تقول
أن الليبرالية ، تركز على عنصر موازنة بين مبادئ المساواة ،
والحرية ، وأن كانت دراستنا لفكرة المساواة ، نطرح بالضرورة ،
خطوطاً أكثر فائدة ، وهو ما يدعوني الى الافتراض - وهذا رأيي -
بأن ثمة اتفاقاً عريضاً بين السياسات المعاصرة بينهم .. وأن كنت
لا أنكر ، ما قد يطور عليه هذا الرأي من ضرر كبير للسياسيين

الأمريكيين : مثلا - ومع ذلك فإن القليل من المواطنين ، وعدد آخر أقل من السياسيين ، يجب أن يمسلموا الآن ، بالتناقض بين واقع الاقتناع السياسي ، وبين المساواة كمبدأ مجرد ، في الاحترام ، والاهتمام وذلك على الرغم مما يحتفظ به الكثير من الناس ، لأنفسهم ، وما تنطوى عليه - كما ذكرنا - آراءهم المختلفة ، حول ما يقتضيه هذا المبدأ النظري ، في الحالات الخاصة .

- ٣ -

إذا يعنى - بالنسبة للحكومة - أن تعامل مواطنيها ، كأفراد متساوين ؟ ذلك - فيما أراه - بمثابة سؤال .. عما يعنى بالنسبة للحكومة أن تعامل مواطنيها كأحرار ، أو كمستقلين ، أو كمساوين في الاعتبار .. وعلى كل ، فهو سؤال يتردد كمحور أساسي للنظرية السياسية - على الأقل - منذ « كانط » .

وقد تقتضي الإجابة عليه ، من طريقتين مختلفتين :

أولهما : يفترض في الحكومة أن تقف موقف محايد - إذا أزاء ما نسميه ، بمسألة الحياة السوية .

وثانيهما : يفترض في الحكومة ، أنها لا تستطيع أن تقف محايدة في هذه المسألة ، لأنها لا تستطيع أن تعامل مواطنيها ، باعتبارهم كائنات بشرية متساوية ، بغير أن يكون لديها نظرية ، تحدد ما يجب أن تكون عليه هذه الكائنات ، ويسأشرح نقطة الاختلاف هذه فيما بعد .

فكل شخص يختار لحياته الطريق الذى يسير فيه على هذا ، ليجعل لحياته قيمة فالرجل المذهج ، الذى يرى قيمة الحياة في البحث ، لنظريته التى يرتكن عليها في ذلك .. ومراقب التليفزيون .. ومدمن الخمر ، الذى يتخذ مذهب حياته ، في قوله « هذه هى الدباه » .. على الرغم ، مما يغشى نهجه هذا .. طبعاً - من تضليل ، أو لأنه أقل قدرة ، في عرض فكره ، والدفاع عنه .

فالنظرية الاولى في المساواة ، تفترض ، أن تكون القرارات السياسية ، أبعادها تكون ، عند صدورها ، عن أية فكرة خاصة ، تتعلق بالحياة السوية ، أو ما يجعل للحياة قيمة .. طالما أن أفراد المجتمع ، يشغلون في مناهجهم وأفكارهم ، ومن ثم لا تستطيع الحكومة ، أن تنظر اليهم كأفراد متساوين إذا هو رأيت أن تفصل منهنجا على آخر من هذه المناهج التي يتخذها الناس اسلوبا في حياتهم ، او اذا توقروا لانفسهم ، بأن شدة انسانا . يتفوقون بالفريرة على انسان آخر .. أو أخيرا ، لان أحدهم ينتمى الى جماعة ، أكثر عددا ، أو نفوذا .

أما النظرية الثانية للمساواة ، فتستند - بالعكس - الى أن مصممون المساواة في المعاملة لا يمكن أن ينفصل ، من بعض النواحي النظرية ، عما يحقق الخير للانسان ، وعن الحياة السوية ، لان معاملة الفرد على قدم المساواة ، يعنى معاملته بالطريقة السوية التي يرغب في أن يعامل بها حقيقة ، أى شخص عاقل .. هذا الى أن الحكومة الرشيدة ، هى الحكومة التي تتبنى ، أو على الأقل تعترف ، بحاجة الناس الى أن يعيشوا حياة طيبة ، بمعنى أن تكون معاملتها لهم - في اطار المساواة بينهم - قائمة على أساس معاملة كل شخص ، باعتبار أنه يسعى الى هذا الهدف بأن يحيا حياة طيبة (أو سوية) أو على الأقل بقدر ما تستطيع تحقيقه . على أن هذا الاختلاف بين النظريتين : لا يعدو أن يكون اختلافا نظريا ، ولكنه هام جدا وان كان كل ما يهمنى الآن ، هو أن أبرهن على أن الليبرالية ، تبنت النظرية الاولى للمساواة ، كبدا مستورى في الاختلاف السياسية .. وسأحاول ان أثبت صحة هذا الرأي ، عن هذا الطريق .

ففى الجزء التالى من هذا المقال ، سأبين كيف يكون من الأفضل ، بل ومن المستحب ، أن أى مفكر ، يكون قد وافق على النظرية الاولى للمساواة (بعد أن وعى الظروف الاقتصادية (٣٣ - فلسفة)

والسياسية التي مرت بها أمريكا ، خلال العشرينات العديدة التي مضت) لابد وأنه سيفهم الاوضاع الليبرالية ، على النحو الذي تناولتها به في اطارها المألوف ، فان صبح ذلك ، يكون الشرط الثاني من الشروط التي سبق أن أشرت اليها ، قد أخذ مكانه ، كأساس تقوم عليه نظرية ناجحة .

على أننى في القسم التالي ، سأحاول أن أستوفي الشرط الثالث ، بأن أوضح كيف يكون من المستحب ، بل ومن الافضل لدى الشخص الذي انجاز برأيه الى العكس ، وانضم الى النظرية الثانية للمساواة ، أن ينتهى من هذا الرأى الى ما ينظر اليه كوضع من أوضاع المحافظين الامريكيين وقد حرصت على أن أعبر بعبارة « برأيه الى العكس » . وذلك لان مذهب المحافظين في المساواة لم ينشأ تلقائيا فقط انطلاقا من رفضه للنظرية الليبرالية في المساواة .

ذلك أن النظرية الثنائية (أو النظرية غير الليبرالية) في المساواة ، انما تقوم فقط على أساس ما يجب أن تكون عليه - دعاملة الحكومة لواطنيها ، وعلى الاقل جزئيا ، من منطلق فكرة الحياة السوية (أو الطيبة) . وقد شارك الكثير من النظريات هذا الرأى ، ولو عن بعد ، ومنها نظرية المحافظين الامريكيين ، وعدد آخر من الاشكال الاشتراكية والماركسية ، بالرغم من انها تختلف - طبعا - في فكرتها عن الحياة السوية ، التي تريدها . وبالتالي بالنسبة للانظمة والقرارات السياسية ، التي تظاهرها .

وعلى هذا فبوسعنا أن نقرر بصفة حاسمة أن الليبرالية لا يمكن أن تعتبر ، توفيقا ، أو محطة في منتصف الطريق ، تلتقى عندها أوضاع أقوى ، وانما هي نظرية تقف في جانب واحد ، على خط هام ، ولا يرضاها عن جميع النظريات الاخرى المنافسة ، في مجملها .

وليسمت أقوى أن أقدم حججا في هذا المقال ، لادلل بها على أن

نظريتي الليبرالية ، تلتقى بالشرط الاول من الشروط التي أشرت إليها . . هذا الى أن النظرية ، يجب أن تقوم على الاخلاق السياسية بالافهم الذي تتمثل فيه ثقافة الشعب ، رغم اني أعتقد بوضوح أن النظرية ، تستجيب لهذا الشرط . أما الشرط الرابع ، الذي يتطلب أن تكون النظرية ، مجردة ، وعامة ، بالقدر الذي تسمح به الشروط الثلاثة السابقة ، فاني أشك في أن يكون ثمة اعتراض على نظريتي في هذا الصدد .

(٤)

والآن . . لو أردنا أن نضع تعريفا ، لليبرالي الذي يعتنق النظرية الاولى - أو الليبرالية - في المساواة ، وما الذي تتطلبه ؟
فإذا فرضنا أن سؤالا ، وجه الى شخص ليبرالي ، أن ينشئ دولة جديدة . . فأول ما يتطلب منه ذلك . . أن يضع دستورها ، وأنظمتها الأساسية ، ثم لا بد له أن يطرح نظرية عامة للتوزيع السياسي ، نظرية تبين هوية المجتمع ، أيما كان اعتماده في مطالبه ، على السلع أو الموارد أو الفرص ، وسيصل الى شيء يشبه مبدأ المساواة ، في شكله البدائي . . فالموارد ، والفرص ، يجب أن توزع بالتساوي ، الى أبعد حد ممكن ، بحيث يصبح ما يخص لكل فرد ، كافيا لاشباع طموحه . . والى جانب ذلك فهناك هدف عام آخر للتوزيع ، يقتضي أن يكون نصيب بعض الناس ، محل اهتمام أكبر من الآخرين ، أو تكون الطموحات ، ومظاهر التبوغ لدى البعض ، أكبر بها ، وانها لذلك ، يجب أن تظفر بالمزيد من العطاء ، من أجل هذا الغرض .

وقد يعترض البعض ، بأن مبدأه في المساواة (البدائية) ليس واضحا ، لانه يجهل حقيقة ، أن للناس أذواقا مختلفة ، وأن بعضهم ينفق عن سعة أكبر ، لاشباع الآخرين ، بحيث أن الرجل الذي يفضل الشمبانيا ، مثلا ، سيحتاج الى نقود ، اذا هو لم يقلع عن تناولها ، أكثر من رجل آخر قانع بشرب البيرة

على أن المواطن الليبرالى ، قد يرد على ذلك ، بأن الذواق ، مهما اختلفت بين الناس ومهما كان هداها ، ليست من الامور المفروضة ، كالامراض مثلا ، وانما هى من الامور التى يكتسبها كل شخص ، حسب المنهج الذى اختاره لحياته ، ووفقا لما يريده لحياته (٤) ولذلك يجب أن يتوفر أكبر قسط من الحرية الفعلية ، بحيث يخصص كل فرد ، على نفس النصيب الذى يحصل عليه أقرانه ، ومن ثم يكون المرجع فى الاختيار بين الذواق فى حالتى الاسراف ، أو عدم الاسراف ، الى الشخص نفسه دون نظر ، الى أن نصيبه الكلى ، سيزيد ، أو يقل ، اذا هو أسرف ، أو اذا حدد من الاسراف فى حياته ، ودون نظر ، الى أنه - أيما كان اختياره - سيكون أقل حظا ممن اختاروا لحياتهم طريقة أكثر هذه اسرافا (٥) .

لكن .. ما الذى ، يتطلبه مبدأ المساواة العشوائية ، فى التوزيع ، من الناحية العملية ؟ فلنفرض أن الحكومة ، قامت بتوزيع جميع الموارد بمعرفتها مباشرة ، عن طريق توزيع وجبات الغذاء وتوزيع وسائل الإسكان الخ .. ثم منحت كل مواطن فرصة مباشرة ، فى حدود الامتثال لنصوص القوانين المدنية والجنائية ، باعتبار أن لكل مواطن نفس الموهبة التى يتميز بها غيره ، ومع الافتراض بأن كل مواطن سيبدأ بسار حياته ، من نقطة ابتداء لا تقل عن غيره من المواطنين .

واذا كان لكل مواطن ، نفس النظرية ، أو المنهج الذى اختاره طريقا لحياة سوية (أو طيبة) وانه لذلك ، يؤدى بأولوية النشاط الانتاجى بأشكاله المختلفة ، على البطالة ، أو الفراغ .. عندئذ وعندئذ فقط ، يمكن تطبيق مبدأ المساواة العشوائية ، فى المعاملة ، بالمساواة فى التوزيع لكل شيء يراد توزيعه ، وبالتطبيق العملى للقوانين المدنية والجنائية .

وسمى يكون واجب الحكومة - عندئذ - أن تدفع بعجلة الانتاج ،

الى أقصى حد ، لتحقيق غنده ، الخير العام ، ويظل الجميع ، بما
في ذلك العاملين ، أو العاطلين ، وبحيث ينال كل منهم نصيبه من
الانتاج بالتساوي .

ولن يكون من الممكن - طبعاً - تحقيق أى من هذه الشروط
المتشابهة ، إلا أن التطبيق العادل للصور المختلفة من هذه النوعيات ،
يتسم أيضاً بشدة الاختلاف ، على نحو ما يتضح ذلك من المثال
التالى :

لنفرض أن جميع شروط التماثل ، التى ذكرتها ، توافرت
فعلاً ، فيما عدا الشرط الأخير ، وبالنظر الى اختلاف المواطنين ، كل
عن الآخر ، حول فكرته عن الخير فسيترتب على ذلك اختلاف
في معيار الأفضلية لدى كل منهم ، وبالتالي فإنهم يختلفون تبعاً
لذلك ، حول عناصر الانتاج اللازمة من الخامات ، والعمل ، والمدخرات ،
التى يجب على المجتمع أن يستخدمها في الانتاج . كما سيختلفون
حول أى أنواع النشاط يجب «دفعها» ، وأياً يجب تنظيمها ، لكى
لا تتعارض أو تعطل الأنشطة الأخرى ، الممكنة أو السهلة .

وهنا يحتاج الرجل اللبرالى - بصفته واضع القانون - الى
أداة تحقق له المساواة في المعاملة ، على الرغم من هذه الاختلافات ،
ولذلك فهو لا يجد من الأدوات المستخدمة - كأنظمة سياسية هامة -
خيراً من النظامين الرئيسيين ، في سياستنا الاقتصادية ، وهما :

أولاً : السوق الاقتصادى ، وعن طريقها تتحدد السلع التى
يجب انتاجها ، والطريقة التى يتم بها توزيعها .

وثانياً : الديمقراطية الترابية ، التى تنظم صدور القرارات
الجماعية ، حول ما يراد تنظيمه ، أو منعه ، من السلوك ، بحيث
يكون أى سلوك آخر ، غير ممنوع ، ممكناً ، وميسراً ، وبحيث يصبح
مطلوباً من هذه المنظمة المعروفة ، أن تحقق المساواة في التقسيم ،
بصورة أكثر عدالة من أى إجراء آخر .

ولا شك في أن السوق ، اذا استخدمناها ، كأداة فعالة ، هي التي ستقرر لكل نوع من أنواع الانتاج ، سعره المناسب ، في ضوء ما يتكلفه من المواد ، والعمل ورأس المال ١٠ وهي التي ستقرر ، ما يمكن انتاجه على خلاف ما قد يردده البعض .

ثم ان هذه التكاليف ، هي التي تقرر للمستهلك الذي يقبل على ذلك الانتاج ، المدى الذى يحسبه فيها يقدره لنصيبه من التقسيم المتساوى للوارد الاجتماعية ، وهي التي تحدد له القدر من الاعباء ، الذى يوازن به ما يتكلفه في السكن أكثر من الحساب مثلا ١٠ أو في الكتاب ، أكثر من أى شيء آخر .

نحنا أن السوق - من ناحية أخرى - هي التي ستقدم للعامل ، المعيار الذى يوازن به بين اختياره ، للنشاط الانتاجى ، وبين الفراغ ، وتساعد على اختيار نوع النشاط الذى يريده ، دون غيره ، وهي التي تستخبره من خلال السعر الذى تحدده لعمله ، بمقدار ما يمكن أن يكسبه ، أو يخسره ، اذا ما اتخذ قراره ، باختيار مهنة ، أو عمل معين دون غيره .

وهذه المقاييس ، تجعل من التوزيع الذى يختص به كل مواطن ، أداة لتحديد الافضليات ، لدى غيره من المواطنين ، على نفس النسق الذى اختص هو به ، وهكذا تصبح المصلحة النهائية للتفضيلات الشخصية ، قاصرة على تحديد أعباء التكاليف الحقيقية للمجتمع ، والتي يحقق بها اختياراته الخاصة ، بين وجوه النشاط السلعى ، والخدمى على السواء .

فالمساواة في التوزيع ، ولها تفضييه من المساواة بين تكاليف الاشباع ، للحاجات التفضيلية الخاصة بكل فرد ، وبين حاجات غيره من الافراد ١٠ لا يمكن تحقيقها ، الا باتباع المقاييس المذكورة . ومن التمليم بحالات عدم المساواة الناشئة عن ممارسة حرية استثمار ، نرى من غير المعقول ، - فيما يبدو - أن يكون العضو

الليبرالى - وهو الواضع للقانون - قد اختار اقتصاد السوق، لاسباب تتعلق بالمساواة ، أكثر مما تتعلق بالفعالية . . الا أنه من خلال الطرف الخاص باختلاف الناس في تفصيلاتهم بين السلع ، والخدمات ، فان السوق ، هو الذى يعتبر في هذه الحالة ، أكثر الاجهزة تحقيقا للمساواة ، اذا ما قورنت بغيرها ، عموما .

ذلك أن أفضل ما يمكن أن يسمح به غير ذلك من الصلح الأخرى . هو أن تصدر قرارات خاصة بالانتاج والاستثمار ، والأسعار ، والاجور ، بواسطة أعضاء منتخبين رسميا في الاقتصاد الاشتراكى . لكن . . هل يمكن أن نستوثق من المبادئ التى سيسير عليها هؤلاء الاعضاء ، في القرارات التى يصدرونها في كل من هذه الأدوار ؟

وهنا يجيبهم العضو الليبرالى ، ردا على سؤال كهذا . . بأن « يطبخوا » القرارات التى كان يمكن أن يحددها السوق كما لو أنه كان يعمل بكفاءة ، في ظل منافسة حرة ، ومعرفة كاملة ، بأحواله . بيد أن هذه « الطبخة » قد تكون من الناحية العملية ، أقل كفاءة ، مما يجب أن يكون عليه السوق في الواقع ، وعلى أية حال ، فما لم يكن لدى « الليبرالى » من الاسباب ، ما يدفعه الى الاعتقاد ، بأنها ستكون أكثر كفاءة ، فإنه سيجد المبرر القوي لرفضها . . ثم ان أية كفاءة ، مهما بدت ضئيلة في الظاهر ، بالنسبة لاسواق افتراضية . . فلا بد من سوق خاصة تنافسها ، لكي تحدد في ضوء هذه المنافسة ، أى القرارات التى سيتخذها الافراد ، اذا هى اضطرت فعلا ، الى اتخاذ قراراتها ، في الاستثمار ، والاستهلاك ، والمعاملة ، وفقا لاسعار السوق . وهذه المعلومة ، التى لا بد وأن تستقى من طرق عديدة ، ستكون مكلفة ، أكثر من أى سوق أخرى .

وبفضلا عن ذلك ، ستواجهنا حقيقة أخرى لا مفر لنا منها ،

وهي أن الفروض التي يضعها الموظفون ، حول الطريقة التي سيمسلكها الناس ، في السوق الافتراضية ، ستتأثر بـ معتقداتهم الخاصة حول هذا المساو ، ولذلك فإن العضو الليبرالي ، سيمر في الاقتصاد الاشتراكي (والذي يطلب في ظله من الموظفين الرسميين ، أن يقدموا تصوراتهم عن هذه السوق الافتراضية) أن احتمال الربح فيه قليل ، بينما احتمال الخسارة أكبر .

على أن أية تعاليمات أخرى ، ستكون بمثابة خرق للنظرية الليبرالية ، فيما يتطلبه مبدأ المساواة . لأنه إذا صدر قرار ببيع معينة ، وببعضها ، بسعر أقل من السعر الذي يفرضه السوق ، فإن هؤلاء الذين يفضلون استخدام هذه السلع ، يكونون عندئذ ، قد حصلوا أكثر كثيرا من أي نصيب من الانصاف المتساوية بين الجماعة . وذلك على حساب هؤلاء الذين كانوا يفضلون استخدام نوع آخر من الموارد (أو السلع) .

فإذا فرضنا أن الطلب المحدود على الكتب ، قد تأثر بالطلب المنافس على الورق ، مما أدى إلى تحديد سعر الكتاب عند حد أعلى (بسعر السوق) مما حدده مديرو المؤسسات في الاقتصاد الاشتراكي ، فإن طالبي شراء الكتب سيكرهون عندئذ قد حصلوا من تكلفة الكتاب بأقل من تكلفته الحقيقية ، لصالحهم ، على خلاف ما يقضي به مبدأ المساواة . وذلك بغض النظر عما قد يقال من أن الكتب لها قيمة أكبر في الاقتصاد الاشتراكي ، بحكم ارتباطها ارتباطا وثيقا بالموارد الاشتراكية ، باعتبار أن الطلب الشعبي على الكتب ، يعتبر عنصرا من عناصرها . هذا في حين أن النظرية الليبرالية في المساواة ، ترفض هذه النظرية ، التي تدعو إلى الربط بين القيمة الذاتية لشيء ما ، وبين النظرية ، التي يخضع لها .

وفي مجتمع ، يختلف فيه الأفراد بحسب تفضيلاتهم فقط .

وحيث تترك السوق ، لتحقيق هي المساواة ، بفعالية تأثيرها ، فإن عدم المساواة الوحيد ، الذي يخرج عن نطاق هذا التأثير ، يحدث في الثروة النقدية ، كنتيجة لتزايد الانفاق استجابة لبعض التفضيلات عن غيرها . . بما في ذلك تفضيل أوقات الفراغ عن كثير من صور النشاط الانتاجي بأجر .

وعلى هذا الآن ، أن نعود الى عالم الواقع . . حيث نجد في المجتمعات الحالية التي يسود فيها المذهب الليبرالي ، بأنظمتها السياسية ، جميع الاختلافات الاخرى . . فالهوية ، أو التبعوغ ، مثلا ، لا تخضع للتوزيع المتساوي ، ومن ثم فإن اختيار أى شخص ، العمل في مصنع ، بدلا من العمل في مكتب للمحاماة ، أو اختياره عدم العمل على الإطلاق ، سيكون محكوما في جزء كبير منه بقدراته ، أكثر مما يكون محكوما بتفضيلاته ، بين عمل وآخر ، أو بين العمل والفراغ .

ثم ان نظام الثروة الذي يسمح للناس بالتصرف في ثرواتهم ، أو فيما يحصلون عليه منها مجانا . . يتيح لكل طفل يولد لرجل ناجح ، ان يبدأ حياته ، على نفس المستوى من الثراء ، أكثر من الطفل الذي يولد لرجل غير ناجح . . كما ان هناك اناسا من المعوقين ، لهم حاجات خاصة ، وان حالتهم المعوقة لا تجعل منهم عاجزين فقط ، عن أداء أى عمل منتج ، أو بأجر ، بل تدفعهم أيضا عن اتخاذ الاجراءات اللازمة لطلب أى عمل ، قد يرونها مناسبة ، ولذلك فإن حاجتهم لاشباع طموحاتهم - مثلهم مثل غير المعوقين - ستكون أكبر مما تحتاجه هؤلاء الآخرون .

ومن الواضح أن حالات عدم المساواة هذه ، ستكون لها آثار مدمرة ، على التوزيع ، في ظل اقتصاديات السوق ، غير أن الاختلافات الناشئة ، عن الحالات المذكورة (عدم المساواة) - وبعبارة أخرى اختلافات التفضيل - لن تجد وسيلة للدفاع عنها ، وفقا للنظرية الليبرالية في المساواة .

ومن جهة أخرى فإن الفكرة الليبرالية ، تسمح - على سبيل المثال - بأن يحصل الفرد على أكثر من الحصة التى يملكه الحصول عليها من توزيع الدخل المتاح ، مجرد أن أياه كان أكثر مهارة ، أو أكثر حظا ، ولهذا .. يواجه واضع القانون الليبرالى ، مهمة صعبة ، لأن فكرته عن المساواة ، (كتلك التى تعكس اختلاف تكاليف السلع ، أو اختلاف الفرص) ولكنه لا يؤدي الى حالات أخرى (مثال الحالات التى تنشأ عن اختلاف الكفاءة ، أو الميراث الخ) بينما نجد السوق يؤدي الى كل من صورتى عدم المساواة .. المرغوبة .. أو الممتنوعة ، كليهما ، حيث لا يوجد أى نظام آخر ، يضمن تحقيق الصورة الاولى ، دون الثانية .

وذلك ، يجب أن يكون « الليبرالى » على استعداد ، لاصلاح السرق من خلال ، فكرة اعادة التوزيع (والتى تقتضي ترك جهاز الاثمان حرا نسبيا ، على أن يكون ملتزما بحدود قاطعة) لحالات عدم المساواة في الرخاء - على الأقل - والتى تتعارض مع مبدأ الاساسي . وان يجد الليبرالى دلا أحسن من فكرة حقوق الدعم ، التى تمول من خلال اعادة توزيع الدخل ، وضرائب التركات ، عن طريق التمساح ، كما تعيد التوزيع الى النقطة التى حددها « رولز » الى النقطة الحدوة التى يصبح تجاوزها ، أشد ضررا ، أو أقل نفعاً . وفي هذه الحالة ، سيحول الى رأسمالى رغم نفه ، فيما يعتقد من أن اصلاح اقتصاد السوق على ذلك النحو يعتبر - ابتداء من نقطة الاساس التى بدأ منها بفكرة المساواة - أقوى من الناحية العملية ، من أى نظام اشتراكى آخر .

و .. قد يعتقد بأن اعادة التوزيع التى يمكن تحقيقها في الاقتصاد الرأسمالى ، ستكون على النحو المذكور ، غير مناسبة ، أو أنها ستسند من التكلفة على حساب الكفاية .. وأنه من الأفضل ، أن يلجأ الى طريق أقرب الى الراديكالية .. وذلك بصيغ

قرارات السوق بالصيغة الاشتراكية ، في جزء كبير من الاقتصاد ، وبالتالي ، بالتركيز على العمل السياسي ، للتأكد من أن الأسعار ، وضعت بأقل ما يمكن من التفاوض مع نظريته في المساواة .. وفي هذه الحالة .. يصبح اشتراكيا رغم أنه ، مع أنه يعترف بغيوب المساواة في ظل النظام الاشتراكي ، ولكنه يراها أقل ضررا ، من أي طريق آخر .

وعلى أية حال ، فإنه - أي الليبرالي - يختار نظاما اقتصاديا مختلطا ، سواء أكانت إعادة التوزيع في إطار الرأسمالية ، أو في إطار الاشتراكية المحدودة ، لا بقصد التوفيق بين فكرتين متعارضتين .. هما الكفاية .. والمساواة .. ولكن بقصد الوصول إلى أقرب طريق لتحقيق العملى لمطلب المساواة ذاته .

والآن ، لنفرض أن الليبرالي - في هذه الحالة - كان يقصد ، إنما إلى إصلاح اقتصاد السوق ، الذي اختاره طريقا لمبدأه .. وأما أنه كان يقصد ، المدول جزئيا عنه .. فإنه في الحالتين ، يجب أن يبنى النظام الثانى من النظامين المعروفين (الذين اختارهما من قبل) وهما نظام الديمقراطية الليبرالية .. وذلك أن الديمقراطية هي الأدنى بالاتباع ، لأنها تعزز من حقوق الأفراد في الاحترام ، وفي الرعاية .. إلا أنه يحدث عملا ، أن تصدر بعض القرارات بالأغلبية ، مخالفة لهذا الحق ، على الصورة التى تراها بها ، النظرية الليبرالية .

فإذا فرضنا أن الهيئة التشريعية المنتخبة بالأغلبية ، قررت إصدار قانون ، يجرم بعض الأفعال (كالترويج لوضع سياسي غير شعبى ، أو الاشتراك في جرائم الجنس) لا لأن القانون يحظر على الآخرين ، فرصا كانوا يريدونها ، ولكن لان الأغلبية ، لا توافق على مثل هذا الترويج ، أو على ممارسة الجنس الا أخلاقية .. ذلك أن

المقرار السياسي - بعبارة أخرى - لا يعكس فقط الاغراض الشخصية التفضيلية ، لكل شخص ، بالصورة التي تحقق تكافؤ الفرص للجميع ، بقدر المستطاع . . . وإنما يعكس أيضا ، الصورة الغالبة ، للتفضيلات « الخارجية » أو العامة ، التي يحددها الشعب ، ازاء ما يكون لدى الآخرين ، أو ما يصدر منهم من أفعال (٦) ، فالمقرار هنا ينطوي على مخالفة لحق المواطنين في المساواة ، بدلا من أن يعززه .

فكيف يستطيع الليبرالي ، أن يعمل على حماية المواطنين من هذا النوع من المخالفات « لحق أساسي لهم » ؟ . . . ولن يتأتى له - طبعاً - أن يصدر تعليماته في بساطة ، الى المشرعين ، بأن يلجأوا الى بعض الوسائل الدستورية ، للضغط عليهم ، لكي ينفذوا التفضيلات الخارجية لناخبيهم وذلك لان المواطنين ، سيبدلون بأصواتهم ، انتخاب ممثليهم ، على أساس هذه التفضيلات . . . فضلا عن أن أى نائب ، لن يبقى نائبا ، اذا هو تجاهلهم . . . وعلى أية حال ، فقد يبدو من المستحيل ، أحيانا ، أن تميز - حتى من خلال التأمل الذاتي - بين العناصر الشخصية ، والعناصر الخارجية ، في أى وضع سياسي ، وهذه - على سبيل المثال - هي الحالة بالنسبة لتفضيلات الروابط الجماعية ، والتي يتخذها بعض الجماعات ، كفرص لها ، مثل فرص الالتحاق بالمدارس العامة ، وان كانت بالنسبة للآخرين ، ذات « ملقية واحدة » .

وإن . . . فان الليبرالي ، يحتاج الى منهج محدد ، للحقوق المدنية ، يكون له من الاثر في صدد ما يصدر من القرارات السياسية ، التي يحتمل أن تتأثر بالتفضيلات الخارجية ، أو القرارات التي تصدرها الاغلبية من خلال الانظمة السياسية ، والعمل على التنسيق بينها .

وما من شك في أن وضع منهج الحقوق ، في سبيل تحقيق هذا الهدف ، يعتمد على الحقائق العامة ، حول الأساليب الضارة أو التفضيلات الخارجية ، التي قد ترتكبها الاغلبية ، في أى وقت من الأوقات ، على أن يختلف الليبراليين ، من يوافقوا على النزول على مقتضى الحاجة في أى وقت (٧) كان .. بل أن الحقوق التي وردت تقنينها في وثيقة الحقوق بدستور الولايات المتحدة ، على النحو الذى ورد في تفسير المحكمة العليا ، بصفة أجمالية ، تنحصر في العدد الأساسي الذى يرى الليبراليون (الاحرار) أنها معقولة ، وكافية ، لما تحتاجه الولايات المتحدة في الوقت الحاضر (على الرغم من أن المكثريين ، يرون أن حماية الفرد ، من طغيان التفضيلات الخارجية في حالة كحالة ممارسة الجنس علنا ، ضعيفة جدا) .

ومع ذلك ، فإن الاجزاء الرئيسية من القانون الجنائى ، كشفت عن مشكلة خاصة ، لم يكن من السهل التصدى لها ، من زاوية الحقوق المدنية ، التي تحظر على المشرع ، اتخاذ بعض القرارات السياسية .. هذا الى أن الليبرالى ، يعلم أن العديد من القرارات الهامة ، التي يتكشف عنها تنفيذ القانون الجنائى ، لا تصدر بمعرفة الهيئة التشريعية على الاطلاق ، وانها يصدرها المحققون .. وهم .. هم الذين يحددون الاشخاص الذين ، يقصدهم بالتحقيق ، والجريمة التي يحققونها .. أو بمعرفة فقهاء القانون ، أو القضاة الذين يقررون ، هم .. من من الناس يتعرض للادانة .. والاحكام التي يقررونها .

ويعلم الليبرالى ، أيضا ، ان القرارات تصدر مسبقا ، بحيث يستطيع نفس الذين وضعوها أن يخالفوها بسهولة حسب أهوائهم .. لو وجدوا أن الذين يحاكمونهم ، لهم مواقف وأساليب تختلف عن مواقفهم وأساليبهم ، وسيطالب الليبراليون ، طبعا بأن تتوفر في الاجراءات الجنائية القدر الكافي من الضمانات اللازمة لحماية المتهم ، بما يمكنه من اثبات براءته .

هذا ، ولا يجدر بنا أن نقع في خطأ الافتراض ، بأن الاحرار الليبراليون ، يعتقدون أن هذه الحقوق الاجرائية ، ستعالج عيوب الاجراءات الجنائية ، بما يضمن صحة القرار الاحتمالى بالبراءة ، أو بالادانة . ذلك أن ضمان الحقوق الاجرائية في الدعوى ، حتى ولو كان على حساب صحتها ، إنما يهدف الى مواجهة خطر استعمال الوبائس الكيدية ، لادانة المتهم بغير حق ، وخاصة في الدعوى التى تصطبغ ، بتدبير طبقة أو حزب ، ضد طبقة أو حزب آخر ، بطريق التدليس ، وتدخل الاهواء التى لا يمكن التحكم فيها ، أو منعها مباشرة .

هذا فقط ، خلاصة مختصرة جدا (طبعا) لما يتكشف للاحرار الليبراليون ، من مواضع القصور المختلفة ، في الحقوق المدنية ، والتي تنشأ من فكرتهم الاساسية في المساواة ، الامر الذى لا يقتضى منهم أن يدافعوا عنها فحسب ، بل ويقتضى منهم أيضا ، مزيدا من التحديد للحجة التى يبررون بها ، ما يعزز مطالبتهم بالمزيد من الحقوق الخاصة .

وهكذا سيوجد الاحرار أنفسهم ، في مواجهة تهم للسلوى الاقتصادية ، من ناحية ، وللديمقراطية من ناحية أخرى - ولغير ذلك من الاسباب التى تتعلق بالمساواة - ان هذه الانظمة ستؤدى الى نتائج مضافة للمساواة ، بما لم يضيفوا الى نظريتهم ، أنواعا أخرى من الحقوق لتكون بمثابة ورقة تحذير في يد الافراد ، تمكنهم من الوقوف ضد القرارات التى تصدر لاغراض خاصة ، على الرغم من أنها صادرة بالطريق العادى من السلطات العامة ، والتي لا سبيل الى تحديها .

وعلى الرغم من أن هذه الحقوق ، تستند في تبريرها بصفة نهائية ، الى ما تفترضه المساواة في الرعاية والاحترام ، الا أنها ليست من المساواة في شيء ، اذا قيست بأهداف أو بمبادئ أخرى ،

تدعو لها الديمقراطية ، أو يقتضها السوق الاقتصادي ، لان الفكرة السائدة • والتي تستند الى مبدأ المساواة في تبرير إعادة توزيع الدخل مثلا ، بحيث تقتضي أن تكون لها الاولوية في التطبيق على الآراء الخاصة ، بالكفاية الانتاجية للسوق في بعض الحالات ، هذه الفكرة ، لا وجود لها في النظرية الليبرالية ، لان الاحرار ، حين يساندون حقا من الحقوق ، لا يقصدون أن يواجهوا بحججهم في تبرير هذا الحق ، الحجج التي تستند اليها لانظمة السياسية والاقتصادية ، من جانبها على حدة ، وانما يقصدون استكمالها وتعويضها ، فاذا حدث وكان لحججهم ، صنادها الخاص ، كان لاذك الحق وزنه الذي لا يقدر في مجال الاخلاق السياسية ، ولكنه لا يعنى بالضرورة ، أن يفسر - للاسف - على معنى محاولة للتوفيق مع بعض الاهداف. الاخرى المستقلة ، مثل الكفاية الاقتصادية •

(٥)

أشرت الى أن المحافظين ، يؤيدون ، واحدا من وجوه الفكر الليبرالى عن المساواة والتي تلتقى جميعها ، عند رأى واحد ، يقضى بأن معاملة الشخص بالاحترام ، تتطلب أن تكون معاملته ، على النحو الذى يريد الرجل « السوى » أن يعامل به •

ويفترض المحافظون أن المعاملة التى يريدوها الشخص السوى ، يجب أن تكون وفقا للمبادئ السائدة ، في نوعية خاصية من المجتمعات ، والتي سأطلق عليها نوعية « المجتمع الفاضل » •

ويتميز المجتمع الفاضل بهذه الملامح •• ان يشارك أعضاؤه في الدعوة الى الفضيلة ، بمعنى أن يتصف الشعب بالصفات ، والخواص التى تنسب اليها •• وان تكون مشاركة الشعب في الدعوة الى الفضيلة ، لا بوصفه مجموعة من الافراد فحسب ، انما يجب أن تنطلق الدعوة ، من الجماهير من مطلق الايمان ، بأن مجتمعهم يلتزم في نشاطه الاجتماعى ، والسياسى ، بالدعوة الى

الفضائل أى انهم ينظرون الى حياة غيرهم من أعضاء مجتمعهم ،
نظرتهم الى أنفسهم وإلى حياتهم .

فالموقف الذى يتخذه المحافظون ، ليس هو الموقف الوحيد الذى يرتكز على هذه الفكرة عن المجتمع الفاضل (فهناك بعض أشكال اشتراكية تركز على ذلك أيضا) . غير أن فكرة المحافظين تتميز بالايهام بأن مجتمعهم ، وأجهزته ، وأنظمتهم ، مجتمع فاضل لأنه مجتمع يستند الى تاريخ وتجارب مشتركة ، وهما من أفضل الأسس التى يقوم عليها المجتمع في دعوته الى الفضائل ، خيرا من أية دعوة أخرى ليس لها تاريخ ، ولا تستند الا الى مجرد الاستنتاج لما يمكن أن يستقى من المبادئ الأولية .

ولنفرض أن المحافظين ، قد تصدوا لوضع مشروع دستور ، لمجتمع يشبه مجتمعنا ، بصفة عامة ، تحدد لهم الرغبة في أن يجعلوا منه مجتمعاً فاضلاً ، فهم يلتقون في هذا الامر ، مع الاحرار ، الذين ينحسبون في تقديرهم ، مدى الكفاءة العالية للأنظمة المعموفة في الديمقراطية السياسية ، والسوق الاقتصادى . . يريد أن اللجوء الى هذه الأنظمة ، سيكون عند المحافظين ، مخالفاً عنه لدى الليبراليين . . فالسوق الاقتصادى ، يوفر ميزات عملية كبيرة ، لهؤلاء الذين تميزوا بمزايا الذبوع ، والصناعة ، أكثر مما يحتاجه غيرهم من أعضاء المجتمع الفاضل . . وهذه من الاطلاقات البدئية التى يؤمن بها المحافظون .

ذلك ان الديمقراطية السياسية ، تضمن توزيع الفرص ، في اطار نصوص القانون المدنى والقانون الجنائى ، وفقا لما يريده المواطنون في مجتمع الفضيلة . . وهو الامر الذى سيفتح مجالا أكبر للنشاط السوى ، بينما هى - الديمقراطية - تضيق الخناق على الرذائل ، بمقدرة لا تطيقها الديمقراطية الفنية . . هذا فضلا عن أن الديمقراطية (السياسية) مزايا أخرى أكبر ، لا نجدها في أية

ديمقراطية فنية أخرى * ٠٠ ولأنها تتيجح للمجتمع الفرص - عن طريق الاجراءات التشريعية - لكي تعد ، أو لكي تواصل تأكيد الفكرة العامة عن مجتمع الفضيلة .

وعلى هذا فان اللجوء الى الانظمة المعروفة ، يختلف عند المحافظين ، اختلافا كبيرا جدا ، عنه لدى الاحرار الليبراليين . ٠٠ لانه طالما كان المحافظون ، والاحرار - كليهما - متفقين حول مائدة قيام الانظمة المعروفة ، فان وجود هذه الانظمة - ولاسباب أخرى مختلفة - لن تكون بالضرورة ، محورا لى خلاف بينهم . ٠٠ لكنهم - مع ذلك - سيختلفون بشدة ، في اطار آرائهم في التصحيح ، بالنسبة لشكل الحقوق الفردية ، فيما تقتضيه ضرورة الاصرار على العدالة . ٠٠ ولن يقف اختلافهم في هذا الصدد ، عند حد .

فالاحرار - كما سبق أن ذكرت - يرون في السوق عيوباً ، ترجع أساساً ، الى أنها تسمح بصور لا أخلاقية ، من التمييز حسب الموهبة ، الامر الذى يترك أثره في التوزيع ، وهم ، لذلك يرون أن هؤلاء الذين لا يتمتعون في نظر السوق ، الا بقدر أقل من المواهب ، يجب أن يكون لهم - باسم العدالة - الحق ، بشكل ما ، في إعادة التوزيع .

أما المحافظون ، فيرون في هذا التمييز ، دليلاً من ملامح السوق ، التى يتحمسون لها ، من ناحية أنها تجعل النبوغ ، سمة من سمات التفوق ، الذى يجب أن يتسم به المجتمع الفاضل ، ولذلك فهم لا يرون لإعادة التوزيع ، أية ضرورة نوجبها أساساً ، اللهم ما قد يكتنفها من مقتضيات الانسانية .

* المترجم : يقصد بالديمقراطية الفنية - فيما نعلم - تلك التى نحدد نوعية خاصة لمن يراد انتخابهم من المواطنين ، لتمثيل المجتمع الفاضل ، كالعلماء والمتخصصين ، وحصر التمثيل فيهم ، مهما يفترض معه تدخل الدولة بالتوجيه ، أو احتواء ، وهو ما يمكن أن نسميه ، الديمقراطية الموجهة .

ومستريح أنهم ، قد يوافقون على صورة أخرى ، ذابغة من فضيلة الاحسان ، باعتبارها جزءا من مبادئ المجتمع الفاضل ، الا أن الاسساس عندهم ، لا يجب أن يأخذ شكلا عاما ، ويفضلون عليه : احسان الفردى الخاص ، لان ذلك هو ما تقتضي به 'الفضيلة' . وحتى لو وافق المحافظون ، على الاحسان العام ، وخاصة اذا اقتضته الضرورة ، في ضوء الالتزام بالواجب السياسي ، نحو هؤلاء الذين يعانون كثيرا ، في مجتمع رأسمالى مفرق في الرأسمالية فانهم - مع ذلك - يرون في الاحسان العام ، ايا كان الاساس الذى يبرره ، سواء كانت الفضيلة ، او كانت الضرورة ، انه مجرد محاولة يقصد بها تحقيق نوع من الموائمة ، مع مقتضيات السوق ، اكثر من أن تكون مطلبا لاعادة التوزيع ، والذي يرى فيه الليبراليون ، المبرر الاساسي للتطور نحو الافضل .

ومن جهة أخرى ، لا يرى المحافظون ، نفس هذه العيوب في الديمقراطية السياسية ، الليبرالية ، التى راها الليبراليون .. ذلك لان المحافظين لا يهدفون الى الاستبعاد التفضيلات الخارجية ، أو تلك التى تقوم على أسس أخلاقية ، من الممارسة الديمقراطية ، استنادا الى أى حق من الحقوق المدنية .. وعلى العكس من ذلك ، فهم يعتبرون التفضيلات الخارجية ، من مفاخر الديمقراطية بما يتناولها من التقنين ، بطريق التشريع ، في اطار الاخلاق العامة ، ومع ذلك فهم يرون في الديمقراطية عيوباً ، من نوع مختلف ، ويحاولون علاجها ، بما يطالبون به من الحقوق ، التى تقلل من حالات الظلم ، أو عدم العدالة ، الناشئة عن هذه العيوب .

فاذا كان السوق الاقتصادى ، يوزع منحه ، على النابغين ، أو الموهوبين ، وفقا لمبادئ المجتمع الفاضل ، الا أنه ، طالما كان هؤلاء الموهوبين ، غير متساوين ، فيما يتخصصون عليه من الانصب ، في التوزيع ، لذلك فان الثروة ستتركز ، في يد صاحبها ، الى أن يصبح تحت رحمة الغالبية وأهوائها السياسية ، تأخذ منه

بالقانون ، ما لم تستطع أن تأخذه ، بالموهبة . . وهذا تقتضي
العدالة ، أن تضاف شيئا من حمايتها على حالات النجاح .

ويهدف المحافظون (كما هو معروف تاريخيا) الى اتخاذ موقف
مضاد للتوسيع في منح حق التصويت ، للجماعات ، والتي غالبا
ما تحركها الالهواء . . ومع ذلك فهناك تناقض واضح بين المثالية
في المساواة كفكرة مجردة ، حتى بالنسبة لنظرية المحافظين ، وبين
حرمان قطاع كبير من الشعب من حقه في التصويت ، وعلى أية حال ،
فان واجب المحافظين كقوة سياسية لها شأنها ، الا يدعوا الى
حرمان طائفة من الناس من حقهم في التصويت ، في الوقت الذي
يسمى يدعى اليه هؤلاء الناس لكي يبدوا رأيهم في هذا الحرمان ،
والاولى لهم - أي للمحافظين - أن يلجأوا الى مجالات أخرى مختلفة ،
وأيسر سياسيا ، مثل فكرة حقوق الملكية .

ولا شك في أن لهذه الحقوق نفس الاثر . حتى وان اختلف
مضمونها - طبعاً - من أساسه ، خذ مثالا لذلك . . الحقوق المدنية ،
في المذهب الليبرالي ، فبينما يوافق الاحرار لاغراض خاصة ، على
بعض حقوق الملكية ، من منطلق ما يحس به العضو الليبرالي ،
من أن التملك يمتحه نوعاً من التفوق في الدرجة والاعتبار ، ويحفظ
عليه كرامته بصفة جوهرية . . فان المحافظين يناضلون عن حقوق
الملكية ، من منطلق مختلف تماماً ، فهم يطالبون بالملكية ،
بالحماية المطلقة التي لا تقف عند حد أدنى معين ، وانها يجب أن
تنطلق حماية حق الملكية ، دون أية حدود ، بحث الا حدود رغبة
الشخص في التهلك ، مهما بلغ ما يملكه ، في ظل نظام يسمح
برصد المدح للمتفوقين .

ولا يولى المحافظون أي التفات ، لاهتمامات الاحرار ، أخيراً ،
بالضمانات الخاصة ، بالاجراءات الجنائية . . اكتفاء بما وافقتهم
على بالنظم الاساسية للتشريع الجنائي ، والمحاكمة العادلة ، وان

كانوا يرون أنها - مع احتمال الحكم ببراءة المتهم - ليست بالقدر الكافي كأستجواب للردع ، وأئنه لا غنى عن التصدى لمبدأ فرض الرقابة على الرذائل ، وذلك حفاظا على القيم الفضلى في صورتها النقية . . . وبرزون فقياسا على ذلك ، ان الاجراءات الجنائية السليمة ، هي تلك التى تحدد مسبقا ، وبوضوح ، الحالات الاحتمالية التى تستوجب الادانة ، أو البراءة . . . ولذلك فهم يؤيدون وضع الضمانات اللازمة ، ضد استجواب المتهم ، وضد التحريم الذاتى ، (أى تجريم المتهم لنفسه) * مثل الضمانات التى تمنح المتهم البرىء ، من ارغامه بالقوة على الاعتراف بجريمة لم يرتكبها ، وغير ذلك من الوسائل التى تستخدم لانتزاع هذا الاعتراف . . . ولكنهم مع ذلك ، لا يهتمون كثيرا بالوسائل التى تتحقق بها هذه الضمانات ، أيا كانت هذه الوسائل .

هذا ويحرص جانب من المحافظين من ذوى الرأى المفتوح ، على الاهتمام ، بمسألة التمييز العنصرى (بين الاجناس) وان كان اهتمامهم ، يختلف عن اهتمام الاحرار ، وتختلف تبعها لذلك ، وسائل العلاج ، التى يطرحها كل من الفريقين .

أما التمييز ، بالنسبة لمبدأ تكافؤ الفرص ، وتكافؤ النتيجة ، فيعتبر من الامور العارضة ، نظرا لان أنظمة السوق الاقتصادية ، وكذلك أنظمة الديمقراطية النيابية ، لا يمكن أن تفى بما يفترض أن تحققه ، ما لم يحصل كل مواطن ، على فرصة متكافئة : يبدأ

* المترجم : ويقصد به اقرار المتهم على نفسه بجريمة لم يرتكبها ، سواء أقر بذلك من تلقاء نفسه ، أو بارغامه عليه ، باستخدام القوة أو العنف ، أو الخداع ، أو استدراجه الى ذلك ، حيث يرى أصحاب هذا الرأى أن يكون تحقيق الجريمة ، أو اثبات الواقعة بوسائل التحقيق الاخرى ، كشهادة الشهود والقرائن والوقائع الاخرى المؤيدة لثبوت الجريمة الخ .

بحسبارة منها ، بما تؤهل له مواهبه الاصيلية ، وغيرها من المزايا ،
 ازاء ما يقع من التضارب بين الفرص التي تتيحها هذه الانظمة ،
 لكنهم يعرفون أن هذه المزايا لا تتوزع بين الافراد بالتساوى ، كما
 يعرفون أن تكافؤ الفرص سييتعرض للتخلخل ، اذا جاءت نتيجة
 ذلك التضارب ، واحدة .

ولذلك يهتم المحافظون من ذوى النظرى ، بالاسباب التي قد
 تدخل بتكافؤ الفرص ، بين أفراد من أجناس مختلفة ، ويطالبون
 بمراعاة العدالة ، في علاج هذه الحالة ، بما يعيد الاستقرار الى
 هذا التكافؤ ، بقدر المستطاع ، الا أنهم يعارضون في فرض أى
 « قرار باثبات » فرص خاصة ، مثل « حجز » الأماكن ، أو الوظائف
 المحددة في المدارس أو المؤسسات الطبية أو العلاجية ، على سبيل
 المنح في مناسبات خاصة .

على أن ثمة موضوعا ، لم أشر اليه ، حتى الآن ، وهو
 مسألة الرقابة على حمل الاسلحة ، والتي تصير مدى ما لأراء
 المحافظين السياسية ، والدستورية من القوة ، في المجال الاخلاقى
 فبينما نراهم ، يؤيدون فرض الرقابة على مبيعات « الجنس » سواء
 في علانيته ، أو في ممارسته ، نجدهم يعارضون في فرض الرقابة
 على حيازة السلاح ، أو حمله ، مع أن حمل السلاح أخطر - طبعاً -
 من الجنس .

وقد تناول الرئيس فورد ، خلال حملته الانتخابية ، مع كارتير ،
 التجديد فترة رئاسته ، هذا الموضوع ، بصورة واضحة ، ثم أن
 المحافظين ، في أحاسيسهم الخاصة ، لا يفكرون ، خطر عدم الرقابة
 على حيازة السلاح ، وما يترتب على ذلك من مخاطر العنف ، لأنه
 يتيح للإشرار ، اساءة استخدام هذه الاباحة ، وكان رأى الرئيس
 فورد ، أننا لو واجهنا هذه المشكلة ، بحرمان الاخيار من الناس من
 حمل السلاح ، فافزنا بذلك ، انما نعاقب الإشرار ، بينما يرى

المحافظون ، انه قياس مع الفارق ، حين ننظر الى تنظيم حمل السلاح على آلة اداة ، ثم عقوبة ، ودع ذلك ، فلا مناص ؟ منهم من أن ينظروا هذه النظرة ، طالما أنهم يؤمنون بأن توزيع الفرص في مجتمع فاضل ، يجب أن يتم بالصورة التي نركى بها الاعمال الطبية ، على حساب الاعمال السيئة .

(٦)

ونحن في معرض ختامنا لهذا البحث ، لا يفوتنا ، أن نتناول في كلمات قليلة ، مسألتين من المسائل الهامة التي عرضنا لها .

المسألة الاولى :

وقد عرضت لهذه المسألة في القسم الاول من هذا المقال ٠٠ حول سؤال عما اذا كانت النظرية الليبرالية ، بالصورة التي تناوَلتها بها ، قد أجابت على الآراء التي شككت فيها ؟ ٠٠ وهل يمكن أن تقدم لنا تفسيراً ، لعدم توثقنا مما تريده الليبرالية ، الآن ؟ ٠٠ وما اذا كانت تعتبر حقيقة ، نظرية سياسية راسخة ، متماسكة البناء ؟

ولما أننا نقصينا ، ابعاد هذا السؤال ، لوجدنا أن جانبا كبيرا من أسباب عدم الوثوق ، يرجع الى ما نشأ من العلاقات بين الليبرالية ، وبين النظرية غير التقليدية التي طمرت الى السطح أخيرا ، حول التنمية الاقتصادية .

فقد ساد الرأي الشعبي ، بأن بعض أشكال نظرية المنفعة (والتي ترى في التنمية الاقتصادية قيمة في حد ذاتها) تعتبر الأساس الذي تقوم عليه الليبرالية ٠٠ ولكني أثبتت بما قدمت من البراهين ان صحت - ان هذا الرأي خاطيء ٠٠ ذلك ان التنمية الاقتصادية - في الرأي المجمع عليه - لا تعدو أن تكون عنصرا ثابتا من قانون «نيوويل» الليبرالي ، ومن ثم فهي تلعب - فيما يبدو -

دورا هاما في تحقيق المساواة المعقدة ، في توزيع الموارد ، والذي تدعو اليه الليبرالية .

ودع ذلك ، فمن حق الاحرار الليبراليين ، اذا ما ظهر لهم أنها تضر ، أكثر مما تفيد في تعزيز مبدأ المساواة ، أن يرفضوها ، أو يستقطبوها ، كاستراتيجية ، وان كان الامر يحتاج من وجهة نظري - الى دراسة آثار التفضية ، على ضوء ما يبدو من موقف التشكك الذي يقفه الاحرار ، وحيرتهم في التوفيق بين المبدأين .

على أن المساواة تبدو أكثر تعقيدا ، مما يظهرها التحليل ، لان التنمية الاقتصادية ، يمكن أن يتفجر منها ، من المراضع ، مالا قد يتفنن بعضه أصلا مع آراء الاحرار ، ازاء ما يبدو من الشعور القوي بتفضيل البساطة ، في الحياة ، على الحياة التي تستهوى ما نظم الليبراليين حاليا . وهذه البساطة ، تتطلب العيش في وفاق مع الطبيعة ، ومن ثم فانها - على سبيل المثال - تضرب ، عندما يشق جانب من الجبل ، عن داجم الفحم ، وعندئذ يقفز أمامنا سؤال . هل من الافضل أن نترك الناس يهتأون حياتهم الناعمة ، فنعمل على رأب الصدع في الجبل ونغلق المنجم ؟ . ومنع الحفر الخ ؟ أم نستهزئ في الحفر ، لنستغل المنجم ، على أن نفرض الضرائب ، لكي نستخدم حصيلتها في انشاء حديقة ؟ . فهل يؤيد الليبراليون مثل هذه السياسة ، باعتبار أنها تتفق مع أخلاقهم السياسية الأساسية ؟

واذا كانوا يؤمنون بضرورة تدخل الحكومة ، لتحقيق توزيع عادل للموارد ، بحجة أن السوق لن يعكس ما يقع من تفضيلات ، لدى هؤلاء الذين يريدون الحقيقة ، في مواجهة هؤلاء الذين يتطلعون الى ما سينتجه منجم الفحم ، فانهم عندئذ ، يتوسلون بالمساواة في تأييدهم لتدخل الحكومة . . . لكن اذا فرضنا أنهم يؤمنون بهذا التدخل ، ويؤمنون بدلا من ذلك ، أن تكون عليه حقيقة حياتهم

الوادعة ٠٠ بينما يبدى غير الليبراليين ، تحفظد حول هذه النظرة ،
بالعكس مما يراه الليبراليون .

ولنفرض ، مع ذلك أن الاحرار ، اتخذوا موقفا مخالفا ، أكثرا
تحقيدا ، مع ايمانهم بأهمية المحافظة على موارد الثروة الطبيعية ،
ومع اعتقادهم ، بأن التعدى على أرض غير مستغلة ، وتخصيصها
لغرض من أغراض الاقتصاد الاستهلاكي ، يعتبر بمثابة ،
استنزاف ، أو تخريب ذاتي ، لن يستطيع اصلاحه ، وان ذلك ، على
ما يحققه من تطور في أسلوب الحياة بالصورة التي كانوا ينتظرون
اليها في الماضي ، بما يحققه من اشباع حاجاتهم فانه يعتبر في
نفس الوقت ، اعتداء على حقوق الاجيال القادمة ، وعلى مستقبل
هؤلاء الذين لا يدركون الآن ، مداه ٠٠ ولذلك فهم يخشون أن تتطور
الحياة الى جهول ، لا يعرفونه ٠٠ الى حد يبدو معه أن ذلك
الأسلوب يتسم بعدم الجديدة ، ازاء الآراء المتعارضة ، حول الحياة
الطبية ، ان لم يكن مخربا فعلا ٠٠ وفي هذه الحالة ، يكون الاحرار
على حق في وضع برنامج وقائي ، لا يتضمن مبادئهم الأساسية
الاخلاقية فحسب ، بل ويعتبر أيضا ، ضمائنا لها .

وانذا كنت قد أثرت ، في هذه النقاط ، بما أمكن لى اثرته من
العجج ، فليس ذلك لكى أقدم للاحرار طريقا ، أسهل ، يدعمون
به مخزموهم السياسي بين الشعب ، وانما لكى أقدم لهم تصورى
عن مدى التقيد الذى وضح في الاوضاع الناشئة عن السياسات
الجديدة .

فالليبرالية ، تبدو ، محددة في بنائها المتماسك ، عندما
تتضح - نسبيا الاوضاع السياسية العلمية ، المنبثقة من المبدأ
الاساسي للاخلاق ٠٠ وبهذه المناسبة ، فان السياسة ، بما أسميته ،
بالتسوية الليبرالية للاوضاع السياسية ٠٠ لكن مثل هذه التسوية
المشكلة ، اذا ما انطرت عقدها ، فلا بد عندئذ أن يعيد الاحرار

تجدهم ، وذلك ، أو لا دن خلال الدراسة والتحليل مما يبرز الامل في الوصول ، الى تفهم أعمق ، وأوضح لما تعنيه الليبرالية .. وثانياً ، من خلال وضع برنامج معاصر جديد ، للاحرار .. على أن هذه الدراسة ، أو وضع النظرية أو البرنامج الجديد .. كلها أمور ان يثنأى تحقيقها ، في يوم وليلة .

المسألة الثانية :

وهذه المسألة ، لم أتعرض لها اطلاقاً ، وهى التى أرجو أن أثيرها من خلال هذا السؤال ، ماذا لدينا .. لنقوله ، في تأييد الليبرالية ؟

وسأفترض ، أنى في تناولى الليبرالية ، قد أضفيت عليها ، صورة جذابة ، فيما عرضت له من الحجج ، حول دعوتها الاساسية للاخلاق ، والتى تقوم عليها نظريتها في المساواة .. وما تقتضيه من الوقوف موقف الحزاد الرسمى ، بين مختلف النظريات السائدة في الحياة .

ومع ذلك فقد تثير مثل هذه الحجج الكثير من الاعتراضات .. ومنها : —

— ما يقال من أن الليبرالية ، على هذا النحو من التصور ، لا تبرأ من أسباب الشك ، الذى يحيط بالنظريات الاخرى عن .. الخير .
— وانها تقوم على أساس ما يفهم من معنى الطبيعة الانسانية ، التى تفترض أن الكائنات البشرية ، ما هى الا وحدات تتواجد ، وتحقق كينونتها الكاملة ، دن خلال الجماعة السياسية .

— أو .. ان النظرية الليبرالية .. متناقضة مع نفسها ، لانها هى بذاتها ، يجب أن تكون أساساً لنظرية للخير خاصة بها .

— ولانها تذكر على المجتمع السياسى ، أن تكون له وظيفة عليا ، وان يكون هو ، المرجع النهائى في كل ما يقتضيه لمساعدة أعضائه ، لى يحقق الخير دن منطلق الواقع .

ولا يعدلنا كثيرا ، من هذه الاعتراضات ، ثلاثتها الاولى . .
لانه قائمة جميعا على أخطاء فلسفية ، يمكن أن نشير اليها لما ،
دون حاجة الى تفنيدها .

فالليبرالية لا يمكن أن تستند الى فكرة الشك ، لان دبدأها
الاساسي ، في الاخلاق ، دين يتطلب من الحكومة أن تعامل الناس
على قدم المساواة ، فذلك ليس لانه لا يوجد صواب ، أو خطأ في
الاخلاق السياسية ، ولكن ذلك هو الصحيح . . ثم أن الليبرالية ،
لاتتناول أية نظرية خاصة تتعلق بالشخصية ، ولا هي تذكر أن
معظم الناس (ككائنات بشرية) يجب أن يدركوا ، أن الخير . .
بالنسبة لهم ، هو أن يكون لكل دنهم دور نشط في المجتمع .

والليبرالية ، ليست متناقضة مع نفسها ، لان الفكرة
الليبرالية عن المساواة ، تعتبر مبدأ أساسيا في التنظيم السياسي ،
وهو مبدأ تحتمه العدالة ، وليست (الليبرالية) مجرد طريقة من
الطرائق التي يحوزها الافراد وفقا لما يختارونه دنها لانفسهم . .
وبهذا المفهوم ، يستوى لدى الاحرار ، أن يختار الناس ، بين
التحدث في الامور السياسية ، وبين أن يمارسوا حياتهم كل فيما
يخصه ، أو يتصرفون كأحرار ، كل بالاسلوب الذي يفضله .

أما الاعتراض الرابع ، فلا نستطيع أن نتركه هكذا بهـذه
المسؤولية ، لانه لا يوجد طريق سهل ، ندلل به على الدور الواضح للنظمة
التي تحتكر السلطة ، من فوق حياة الآخرين ، على نحو لا يمكن
أن يوافق عليه العقلاء ، ولا الفضلاء . . الامر الذي ينبغي عليه
أساسا ، ما انتهيت الى التثبت منه في ضوء الاجابة على هذا السؤال :
ما هو مضمون الاحترام الواجب لصيانة كرامة الفرد . .
واسـتقلاله ؟

وهذه هي المسألة التي تثير المشاكل في إطار الفلسفة الاخلاقية ،
وفي فلسفة العقل ، واللذان تتبران بمثابة الاسـساس لنظرية
السياسية ، على الرغم من اننا لم نتعرض لها هنا . . ولكننا

سندفسيح لاثـر واحد من آثارها ، بضعة أسطر من هذا المقال ، وهو أثر قليل يوما ما أله مفيد ٠٠ فقد قيل في وقت من الاوقات أن الليبرالية ، خطأ ، لانها تفترض أن الافكار التى تخطر للناس ، حول نوع الحياة التى يريدونها ، تتولد ذاتيا ، بحيث تعتبر - هذه الافكار - في الواقع ناشئة من النظام الاقتصادى ، أو غيره من وجوه النشاط في المجتمع الذى يعيشون فيه ٠

على أن اعتراضا كهذا ، كان يمكن قبوله ، لو كان الاساس الذى تقوم عليه الليبرالية ، يستند الى بعض أشكال التفضيل النفعى ، والتى تستند الى عدالة التوزيع ، انها تتحقق بقدر ما يتحقق للناس من رغباتهم الى أقصى حد ممكن ٠

وايس أسـر ، في الرد على فكرة التفضيل النفعى هذه ، من الإشارة الى أنه طالما أن تفضيلات الناس ، قد تحددت في ظل نظام التوزيع القائم فعلا ، فانها - أى التفضيلات - ستتجه الى تأييد النظام ، أما دائريا ، أو مغلقا ٠٠ أما الليبرالية - على النحو الذى وصفتها به - فلا تأخذ بهذه التفضيلات ، كمقياس تختبر به عدالة التوزيع ، وانما هى - بالعكس - تهتم بحماية الافراد في احتياجاتهم الخاصة ، وفي طموحاتهم ، كل فيما يخصه ، مما قد يطفئ عليها من تفضيلات الغالبية الشعبية ، والتى غالبا ما تكون موجهة ، وبدعمة عن طريق الاجهزة المختلفة ، وذلك هو ما دعا النظرة الليبرالية ، الى التمسك بفكرتها عن الحقوق الاقتصادية ، والسياسية ٠٠ وهكذا يأتى ردها على الادعاء بأن نظم التوزيع هى التى تصنع التفضيلات ، بأن المهم في المقام الاول أن تتسم هذه النظم بالعدالة المطلقة ، لا أن تستجيب الى ما توجهها اليه ، هذه التفضيلات ٠

الهوامش

(- ساقدم في هذا الهامش ، وصفا ، أكثر تفصيلا لهذا التمييز . فالنظرية السياسية المفهومة ، عبارة عن عناصر أكثر أو أقل انتظاما ، بحيث أن أوضاعا سياسية محددة (مثل الوضع الذى يتعين فيه خفض الدخل الضريبي أو زيادته) تعتبر نتائج أو أوضاعا ، أكثر تجريدا (مثل الوضع الذى يتعين معه منع التماهى الزائد في عدم المساواة الاقتصادية) والتي تعتبر بدورها نتائج وأوضاعا تجريدية أخرى (مثل الوضع الذى يفرض أن تكون الجماعة في حالة استقرار سياسي) وقد تكون هذه الأوضاع هي الأخرى ، بدورها ، نتيجة لأوضاع مجردة ما تزال قائمة . ولأن نكون واقعيين ، حين نفترض أن المذايبي العاديين ، والسياسيين ، بل والمعلقين السياسيين ، أو النظريين ، يحددون قناعاتهم بهذه الكيفية بل أن أى شخص يفترض في نفسه القدرة على اتخاذ قرارات سياسية ، غير مبدئية ، لا بد وأن يعترف بأن ثمة تنظيها خاصا يتناول وضعه ، ويجب اعتباره ممكنا من حيث المبدأ .

وعلى ذلك يمكننا أن نميز - بصدد أية نظرية سياسية كاملة - بين الأوضاع السياسية الأساسية ، (أو الدستورية) وبين الأوضاع السياسية الاشتقاقية (أو الفرعية) لأن الوضع الدستوري يعتبر وضعاً سياسياً يقوم لذاته ، كوضع سياسي ، بحيث إذا تعرض لى فشل يخل بضمأن بقاءه أو يقلل من قيمته ، يعتبر الى حد بعيد ، فقداناً لقيمة البناء السياسي كله .

فإن وضع الدستوري لا يعتبر بالضرورة ، وضعاً مطلقاً ، في رأى أية نظرية ، لأن أية نظرية يمكن أن تشتمل على أوضاع مختلفة ، وإلى حد ما ، متعارضة ، وحتى لو كان هناك نظرية ترى مثلاً أن

انتكاسة المساواة السياسية ، هي بالاحرى ، انتكاسة للعدالة في البناء السياسي ، ولكنها تبرر هذه الانتكاسة في سبيل دفع عجلة الرخاء ، على اعتبار أن الرخاء الاقتصادي ، يعتبر أيضا ، وفوق كل شيء ، وضعاً دستوريا ، في اطار النظرية ، وفي هذه الحالة ، فانها - أى النظرية - تدعو الى تدبير اقتصادى خاص (كأن تدعو الى اقتصاد مختلط ، يجمع بين الرأسمالية والاشتراكية) يرفق الى أقصى حد بين وضعين سياسيين دستوريين ، ربما لا يكون كل منهما مجهولا تماما .

نذا المساواة ، ولا الرفاهية العامة ، تعتبر اطلاقات لا حدود لها ، ولذا قد تكون من المسائل الأساسية ، لان النظرية تستصر على أنه اذا كانت بعض الوسائل يمكن أن تبلغ نفس المستوى من الرخاء بدون الالتزام بالمساواة ، فقد تنطوى النتيجة على تعزيز العدالة ، أولى من التوفيق المطلوب لسوء الحظ .

وذن ناحية أخرى ، اذا كانت النظرية تتمتع بأبсолютية الحرية الاستثمار ، هي على الجملة ، أحسن الوسائل لتحقيق الرخاء الاقتصادي ، ولكنها تبدو مستعدة للتخلي عن حرية الاستثمار ، في سبيل ما لا معنى له من التوفيق في الحالات القليلة التى تكون حرية الاستثمار غير منتجة . ففى هذه الحالة ستكون حرية الاستثمار ، وضعها اشتقاقيا أو فرعيا ، ولن تتعلل النظرية بإمكانية ايجاد بعض الوسائل الأخرى لبلوغ نفس المستوى من الرخاء ، دون أساس حرية الاستثمار ، وبأن بعض الوسائل الأخرى قد تكون أقوى ، اذا نظر الى حرية الاستثمار كوضع اشتقاقى (فرعى) وهكذا فان النظرية لا يهملها أن تضحى بحرية الاستثمار أو غيرها من الأوضاع الفرعية ، من أجل تطهير الشئون العامة العليا . هذا . . ولا بد أن نراعى جيدا ، التمييز بين مسألة ما اذا كان وضع خاص يعتبر دستوريا ، ضمن نظرية ، وبين

مسألة مختلفة ، عما اذا كانت النظرية تعزل الوضع ، بحجة أنه من الخطأ أن نعيد فحص قيمة الوضع في مناسبات خاصة • ذلك أن النظرية تقدم بعض أوضاع فرعية ، تقتضي في قليل أو في كثير ، تجنب التصحية بها في أية مناسبات خاصة ، حتى ولو رأى المسؤولون أن مثل هذه التصحية ، ستخدم الوضع الاساسي ، بصورة أفضل ، تحقق توفير الحماية للأهداف الدستورية ، على المدى الطويل • وتعتبر قاعدة المنفعة من الأمثلة المألوفة • • واو أن الأهداف الدستورية التي تحتاج الى الحماية ، لا يجب أن تكون أهدافا نفعية •

هذا ، ويجب أن تتناول النظرية السياسية الاساسية (أو الدستورية) مبدأ المساواة السياسية (صوت واحد لكل رجل) على حده ، رغم أنها تدبر وضعاً اشتقاقياً (فرعياً) ، بما لا يسمح للمسؤولين أن يهيئوا تظيم السلطة الانتخابية ، ليصلوا بذلك الى ما يعتبرونه مزيداً من المساواة الاساسية بين الجماعة ، لان أية زيادة في المساواة الاساسية ، ستكون بمثابة مفاجأة أكثر منها انتاحة للتصحيح ، لذلك لا يجب أن يكون تفريد الاوضاع الاشتقاقية مطلقاً ، ذلك أن أية نظرية ، يمكن أن نرى - حتى اذا ضحى بوضع ما على حدة ، بدون أية خسارة تلحق بالعدالة - فلن تكون أكبر منها في حالة ما يكون كسب أوضاع أساسية ظاهرة ومعلنة بالقدر الكافي • ولكن الاوضاع التي أفردناها (أو عزلناها) يمكن أن تكون أوضاعاً مطلقة دون أن تفقد خاصيتها الاشتقاقية ، (أو الفرعية) •

٢ - أظن دوركين « اقتضاء الحق جدياً » لندن - دوكوورث -

فصل ١٢ (١٩٧٧) •

٣ - « اقتضاء الحق جدياً » •

٤ - توم سكالون - « التفضيل • والتعجل » جريدة الفلسفة

٧٣ (١٩٧٥) •

٥ - وهناك اعتراض مختلف جدا ، يثير الانتباه حول حقيقة أن بعض الناس يعانون من عاهات ، مثل العمى ، أو التخلف العقلي ، بحيث يحتاجون الى موارد أخرى أكبر ، لكي تتحقق لهم نفس فرض التفصيل . . وذلك يثير اعتراضا آخر على مبدأ المساواة العشوائية في المعاملة ، ولكنه مع ذلك لا يدعو لاختيار مبدأ أساسي مختلف في التوزيع ، وانما يدعو الى تصحيح تطبيق المبدأ ، كما ذكرت .

٦ - « اقتضاء الحق جديا » .

٧ - أنظر دوركين « اللازم الاجتماعية والحقوق الدستورية » القسم التعليمي (مارس ١٩٧٧) (٢٧) .

مذهب الأحرار ومذهب المحافظين

عند رونالد دوركين

بقلم

فرجينيا هيلد

أستاذة الفلسفة ، بكلية هانتر ، والمدرسة العليا ، بجامعة
سيثي بنيويورك ، ومؤلفه كتاب « المصلحة العامة ، والمصلحة
الفردية » (١٩٧٠) كما نشر لها كتاب « الفلسفة والعمل السياسي »
(١٩٧٢) و « الفلسفة والأخلاق والشؤون الدولية » (١٩٧٤) كما
نشر لها أخيرا « الملكية والربح والعدالة الاقتصادية » .

كانت الآراء التي صرح لها الاستاذ « دوركين » في شجاعة ، كانت حثار الاعجاب ، وخاصة بالنسبة لما انطوت عليها من الفائدة . على الرغم من تجاهل البعض ، الذين غالبا ما تجاهلوا أيضا ، ما وجه اليهم من انتقادات ، حول مواقفهم التي اختفوا بها وراء ستار خادع . ولهذا فاني أوافق على استخدام مصطلحي « الاحرار » (الليبراليون) و « المحافظين » * . كما أوافق على أن التمييز بينهما ، لا يمكن أن يرجع الى الاختلاف في نظرة كل من الفريقين ، الى الحرية ، والمساواة . ومع ذلك أرجو أن أشير الى بعض وجوه الاختلاف الأخرى . وذلك أن الاستاذ « دوركين » يرى أن الاحرار ، يقدرون الحرية ، نفس التقدير الذي يقدره المحافظون لها . بينما الاوفق - فيهما أعتقد - أن نقول أن الاحرار ، لديهم نفس الفكرة المحدودة التي لدى المحافظين ، عن الحرية . ومن هنا قد ينشأ التعارض ، بين دعاوى كل من الحرية والمساواة .

فالاستاذ « دوركين » يدل - بما قد يثير الدهشة - على أن المحافظين ، يقدرون المساواة بمفهومها في معاملة الافراد على السواء ، في حقوق الرعاية والاحترام ، نفس تقدير الاحرار ، لها ، بينما الاصح أن نقول - فيهما أرى - أن الاحرار هم الذين يشاركون

* المترجم : قد يكون من الطريف أن نشير الى أن المفرد في الترجمة العربية لاصطلاحى الاحرار والمحافظين لا يتأتى استخداما في هذا المجال هكذا : الحر ، والمحافظ . وذلك لان صيغة الجمع ، للاحرار ، والمحافظين ، قد استقرت ، بمفهومها الاصطلاحي السياسي ، في الفكر السياسي العربى . بينما لا يؤدي صيغة المفرد لكل منهما نفس المعنى ، أو الصدى المؤثر ، لعضو الاحرار ، أو عضو المحافظين ، وذلك آثرنا استخدام الاصطلاحين - عربيا - بصيغة الجمع .

المحافظين ، فكرتهم عن المساواة باعتبارها ناشئة عن نفس التراث ، كما أنهم يشاركونهم الرأي حول عيوبها .

ونعتقد أن الاستاذ « دوركين » قد تخطى - لأسباب قوية لديه - عن الربط بين مواقف كل من الاحرار ، والمحافظين ، وما يكتنفها من المصالح الشخصية ، لمن يتخذون مثل هذه المواقف وأن نعتقد أن الامر ما يزال بحاجة لمزيد من الايضاح ، بما قد يهز من موضوع هذا الارتباط ..

وأود - مع ذلك - أن أعترف بأن « كل من يبحث فقد يجد » من المحافظين ، والاحرار من اتخذ مواقف تقوم على أسس تنتمى الى مبادئ الاخلاق ، وليس على أساس المصالح الشخصية فقط .. وبهذا المفهوم عن هؤلاء ، سأركز على ما اعتبره الاستاذ « دوركين » المحاور الاساسي للاختلاف بين « مواقف الاحرار ، ومواقف المحافظين » وعلى التحديد ، بين وجهات النظر المتعارضة حول العلاقة الصحيحة بين الاخلاق ، والسياسة ، فالمحافظون - كما يقول - يرون أن من واجب الحكومة ، أن تأخذ على عاتقها اعلاء الفضائل في المجتمع ، بينما يرى الاحرار ، أنها لا تلتزم بذلك .

وقد يبدو من الصعب - على حد ما وضعه الاستاذ دوركين - أن نختار بين وجهات نظر الاحرار ، والمحافظين ، على الرغم من أنه هو ذاته ، قد اختار جانب الاحرار ، ولكنى سأحاول مع ذلك أن أبرر السبب الذى يدعونى الى القول بأن « مواقف كل من الفريقين » التى تعرضا لها ، تحتاج الى إعادة نظر .

وسأحاول أيضا أن أطرح ، وضعا ثالثا .. وهذا الوضع الثالث ، مشترك مع المحافظين في أحد آرائهم ، حول فكرة المجتمع الفاضل ، وما يقتضيه تطبيقها كإطار للحكم على النشاط السياسى ، كما تعكس أثرها على اختيارنا ، للسياسة « السياسية » الواجبة الاتباع ، بينما هو - أى الوضع الثالث - يرفض وجهة نظر الاحرار ،

بأن الاخلاق لا مكان لها في الحياة ، بين نصوص القانون ، الخاص بالحقوق ، وذلك وفقا للاسس الاخلاقية ذاتها .. أما عدا ذلك من المسائل الاخرى ، التي تتعلق بالفضيلة ، ومضدونها ، وإثارها في ضوء القائمة التي أوردتها الاستاذ « دوركين » فان هذا الموضع - الثالث - يعتبر أقرب الى النظرية الليبرالية ، منه الى نظرية المحافظين .

ويرى لى أن أطلق على هذا الموضع الثالث ، « بالموضع غير الخاطيء » .. وان كان بلغة اليمين أو اليسار في السياسة ، فإنه لا يعتبر في نظر اليمين ، وضعاً على الإطلاق .. بل ان سوء الفهم قد ينتهى الى اعتباره « غير ليبرالى » بحجة أنه ، على أحسن الفروض ، لا يهدف أن يكون « أقرب » الى الموضع الليبرالى ، منه الى الموضع المحافظ ، فلو أننا ترسبنا بدقة ، علاقته بموقف كل من المحافظين ، والاحرار ، على النحو الذى وصفه به الاستاذ « دوركين » .. فقد يقتضى ذلك ، أن أضع تصورا له من زواياه الثلاث ، بدلا من حصره في نطاق التصور الثنائى بين اليمين واليسار .

أى أن الموضع « غير الخاطيء » .. سيحتل ركننا من المثلث .. فإذا ما شاء أحدهم ، أن يتصدى لى يحدد موقفى «الراديكالى» ، فعليه أن يتحمل هو ، مسؤولية ذلك ، طالما أن الاستاذ «دوركين» قد أخبرنا بأن الراديكاليين « لا يهتمون كثيرا » ، ثم انضى لا أحب أن أشغل وقتى المحدود ، بما لديهم ، ولذلك سأقتصر هنا على المواضيع المحددة فعلا .

وبهذا .. ولأسباب لها وجاهاتها ، فلن أتصدى للتركيب البنائى ، للموضع الثالث .. ذلك أن من دواعى غبطينى أن أيا من الأوضاع الثلاثة ، لا يفتقر الى الوضوح ، تحت أى عذر، من الجهل،

لأنها تلتقى من البداية ، بسؤال يطرح نفسه ٠٠ أين نحن الآن ؟ ٠٠
وماذا نكون ؟ ٠٠ وماذا يجب على الحكومة أن تفعله ؟

ذلك أن ثمة نظرية اجتماعية ، تبين بجلاء ، ما الذى يجب
على الحكومة أن تفعله ٠٠ أو لا تفعله في سعيها نحو الفضيلة ،
لا يصح أن تقتصر على مجرد نظرية تبحث فيما يجب أن تفعله
الحكومة ، وإنما يجب أن تتناول أيضا ، ما يجب أن يسلكه الافراد
في صدد الفضيلة ، خاصة اذا فشلت الحكومة ، ولهذا رأيت أن
أتناول هذه النقطة في بحثي ، على أساس أنها تهم بوضوح ،
العلاقة بين السياسة والاخلاق ، وبالتالي تثير مسألة أخرى مختلفة،
حول العلاقة بين القانون والاخلاق ٠٠

وقد حرص الاستاذ « دوركين » على التمييز بين مجال
الحقوق الفردية ، (والتي تتقرر على مقتضى مبادئ صريحة)
وبين مجال السياسة الجماعية ، أو الاهداف التى يسعى اليها
المجتمع ، ولكنى لا أشاطره هذا الرأى ، الذى يضيف به على
الحقوق الصفة الفردية دائما ، بينما يضيف على الاهداف
السياسية ، الصفة الجماعية .

فلو أن ثمة مبررا ، لقرار صدر - بحق - ضد الذين يحاولون
التسلل الى احدى الولايات فلا نزاع أنه يستند الى حق الولاية في
حماية نفسها ووجودها ، وهو حق جماعى ٠٠ ومن جهة أخرى ، فان
الاهداف - حتى السياسية - قد يكون الهدف منها ، حماية مصالح
سياسية جزئية ، كما اذا كانت سياسة احدى الادارات أو المصالح ،
أن تعين عددا أكبر من العمال ، في الاعمال اليدوية ، وعددا أقل ،
في بعض وكالات الاعمال الاخرى ، بما يعكس استجابتها لمصالح
العمال ٠٠ فهذه المصالح التى تسعى لها معظم الجماعات ، والافراد ،
تعتبر من المصالح الفردية ٠٠ وعلى كل ٠٠ فليس ذلك موضوعنا في
هذه الدراسة .

أما الموضوع الأهم ، الذى يجب الالتفات اليه ، في صدد رؤيتنا « للسياسيات » التى تقتضيها مناقشتنا للنظريات التى تتناول الحكومة والمجتمع ، نلاحظ أن الاستاذ « دوركين » ، في الوقت الذى يؤكد فيه على الفور الذى يقوم به القضاء والمشرعون ، نراه لا يخصص الا الاقليل من حديثه عن السياسيين ، الذين ، لا هم قضاة .. ولا هم مشرعين .. وهم على التحديد ، هم الرؤساء ، وأعضاء مجلس الوزراء ، والموظفون الرسميون ، وموظفو الدوائين ، ورجال التشريعات ، التى لا يمكن اعتبارها على أحسن الفروض ، من عناصر النظم السياسية في السياسة ، ولا الى تلك التى تستند مبادئ قانونية .

ذلك أن الناظر الى الأعمال السياسية ، كالمعكاس لاسماليب السياسة ، هو بمثابة استخدام السياسة على أسوأ ما يمكن أن ينحدر مدلولها .. ومع ذلك ، فلا بد لهذه الأعمال أن تظل خاضعة ، في صدد الحكم عليها ، للمعايير الاخلاقية .. ولا أعتقد أن نظرية الاستاذ « دوركين » عن السياسة ، قد انحسرت الى هذا القالب الشكلى .. وعلى هذا ، فاننى عندها أتحدث ، عن العلاقة بين الاخلاق ، والسياسة ، انما أقصد السياسة ، بمعناها الواسع الذى يتجاوز مجرد نشاط القائمين بالتشريع ، أى القضاة ، على نحو ما شرحت في موضع آخر ، فان النظام السياسي ، والنظام القانوني ، وان كانا متميزين أحدهما عن الآخر ، لكنهما متداخلان كل منهما بالآخر (١) .

وقد طرحت في السنوات الأخيرة ، مسألة ، العلاقة بين الاخلاق والسياسة ، صراحة ، بغية ايجاد حل لها ، يتفق مع القانون .. ويبدو أن الاستاذ « دوركين » الليبرالى ، يذبى عن اتجاهه الى هذا الرأى ، على ما قيل من أنه أنه يقيم ببلد تميز بتجمع الجماعات ، التى تباينت آراؤها حول الاخلاق ، بصورة واسعة ، وعلى مختلف

المستويات ، وكان من أثرها ، أزاء تصاعد الاهتمامات ، والمصالح السياسية ، ان اتجه الحل - والحل الوحيد - لهذه الاختلافات ، أن تطرح على ساحات القضاء ، أو التشريع ، على أن يتسهم عرضها - كما قال الأستاذ «دوركين» - بالصراحة والوضوح ، وكان أوضح مثال لهذا الوضع ، ما وقع من أصداء ، انهكست على مشاكل الحقوق المدنية ، والاجهاض ، والمواصفات وان كنت أرى أن هذا الحل ، حل ناقص ، للسببين :

السبب الاول :

أن القول بأن القرارات التي تنتمي في صدورها الى نظم - قانونية ، تعتبر من التوجهة الاخلاقية ، أعلى من القرارات التي تنتمي في صدورها الى نظام سياسي ، هو قول خادع ، وهكذا تضطرد الاخطاء ، مع تطاول الزمن .

والسبب الثاني :

يرجع الى الافتراض بأن القانون ، وساحات القضاء ، ستكون قادرة على اصلاح ما لا يستطيع اصلاحه ، من أساليب الاداء .

ففي معمة « ووترجيت » ثار كثير من الجدل الفارغ ، حول الاثر الذي يمكن للاخلاق أن تؤثر به في حمل الناس على المطاعة التامة للقانون . وكتب أنطوني اويس ، في ذلك الحين ، سلسلة من المقالات ، ينه فيها الى أنه لا يحق لاحد ، أن يضع نفسه فوق القانون ، وفانا ، وكرر كثيرون معنا ، بأن الحكومة ، يجب أن تكون « حكومة قوادين ، وليست حكومة أشخاص » (وليسوء الماحظ أن ثمة خطرا ضئيلا ، لو حصلنا - سريعا - على حكومة من النساء) وقد قيل لنا ، أن الرجال حينما يتربعون على قمة السلطة ، يعتقدون في أنفسهم . أنهم لا يخضعون للقانون كغيرهم بما يخول لهم اساءة استعمال السلطة ، بصورة رهيبية كتلك التي كانت عليها ادا رة نيكسون ، والتي تعتبر أبرز مثل ، لهذه الاساءة .

وأعتقد ، أن تعاليتي المشكلة على « شماعة ووترجيت » لا تخلو من تضليل ، لأن المسألة ليست على هذه الصورة من البساطة ، إذا قيست بها وقع من رجال الحاشية ، بالبيت الأبيض ، عندما وضعوا أنفسهم فوق القانون ، وانلما تكمن المشكلة ، في الأسس الأخلاقية التي استندوا اليها في تبرير ما فعلوه ، الى درجة انهم فيها أى دبر خلقى ذلك أن وضع الشخص نفسه فوق القانون سواء كان بهدف الحصول على المزيد من المكاسب الشخصية ، أو نتيجة لتعطشه الجامح للسلطة ، اذا كان يعتبر في حد ذاته خطأ .. فان تسخير السلطة لحسابه الخاص من خلال القانون - وهو ما يستطيع أن يفعله تماما - يعتبر خطأ كذلك ..

بل أن الاخلاق قد تتطلب - في ظروف خاصة - أن يضع الشخص نفسه خارج (وربما كان ذلك أنسب من كلمة فوق) القانون ، حيث لا يتصور أن تكون طاعة القانون على هذا النحو صالحة للأخلاق (مهما كان القانون في صورته الشرعية كقانون) .. ولذلك فإن أتعرض للفكر الليبرالى لدى الاستاذ دوركين ، من موقع الاخلاق السياسية ..

وهذا هو العصيان المدنى ، يعتبر في تعريفه ، مخالفا للقانون ، على الرغم ، من أن المخالف ، يستند في مخالفته ، الى ضميره ، وقد يكون لديه - في ذلك - ما يبرره ، من الناحية الاخلاقية في نطاق التصرفات الفردية للأفراد الذين يرفضون - على أساس أخلاقى - أن يوافقوا على القانون للأخلاقى ، أو السياسة الأخلاقية ..

ففي اثنان الحرب الفيتنامية ، لم يكن من الصعب ، تبرير الاحتجاجات التى كانت تثار ضد الجرائم الاخلاقية ، التى ترتكبها حكومتنا ، ولكنها مع ذلك - أى الاحتجاجات - أدت الى اعتبار المواطنين ، في موقف الخارجين على القانون ، وحتى ، لو اتخذت هذه المخالفات شكلا يبررها في بعض المواقف الجماعية ، كالاضراب

•• حيث لا يجب أن ننسى أن تاريخ الحركة العمالية ، دلىء بمثل هذه الحالات من « المواقف غير القانونية » أو « الحد غير المشروع ، للتجارة » أو « التدخل غير المشروع » وهى تصرفات ، أصبحت الآن من الصور المألوفة في العمل السياسي والاقتصادي بالولايات المتحدة باعتبارها حقوقا ثابتة ، تدميها معظم قوانيننا العمالية الأساسية ، ودع ذلك فما يزال الأشخاص الذين يتمسكون بها ، يعتبرون من « الخارجين على القانون » على الرغم من أن ~~بؤس~~ معنا أن نحصر حكمنا على مثل هؤلاء الأشخاص ، على أساس أنهم ينتصرون .
بوازع يبرر تصرفاتهم من الناحية الاخلاقية (٢) •

هذا ولا يجدر بنا ، أن نترك « مخالفة القانون لمبرر أخلاقى » ، الى تقدير المواطنين وحدهم دون أن تحدد الحكومة ، موقفهم الرسمي منها •• فمثلا يتعرض المواطن الذى يعلن العصيان المدنى للعقاب ، لمخالفته القانون ، الذى ينص على هذا العقاب ، فذلك يقب الضابط الذى يخالف واجبات وظيفته ، بالعزل ، فضلا عن العيوبية التى توقع عليه ، لمخالفته نفس القانون كمواطن مدنى •• حتى لو كان التصرف الذى استوجب عقابه ، يستند الى ما يبرره من الناحية الاخلاقية •• كما حدث من مخالفات عدد من الرسميين في ألمانيا النازية للقوانين الخاصة باليهود •• وكما حدث من تصرفات لبعض الرسميين ، حين زودوا الصحف - على خلاف القانون - بمعلومات عجلت بوضع حد لبعض التجاوزات السيئة للحكومة بصدد مسلكها في الحرب الفيتنامية •

يمقد نرايد ، في السجلات الاخيرة ، الاهتمام بالعلاقة بين السياسة ، والاخلاق ، بمناسبة ما وقع من تضليل القيادات العليا ، كما حدث في قضية « ووترجيت » وأزاء ممارسة الجنس في الاوكار السفلية ، وكما حدث في حالة الصور الجنسية الخايعة ، وبيوت الدعارة حيث تحول الاهتمام بشدة ، وبزجاج كبير ، من الشناعة

الكبرى ، التى كان قاصرا عليها ، الى ساحة أخرى ، بصدد التلاخاقيات الاقتصادية ٠٠ ولم يكن الاهتمام بالقليل بحالات الرشوة ، يكفى بدلا عن الاهتمام الشديد بما نحتاج اليه من الاسس الاخلاقية ، في معظم وجوه النشاط العادية ، والاقتصادية بالولايات المتحدة ٠٠ هذا الى أن عدم اهتمام الرسميين ، وغيرهم من الهيئات العادية ، (أو النيابة) بالمفاسد والشرور الناجمة ، عن الفقر الجماعى ، والبطالة ، يجب بالتأكيد ، أن يخضع للحكم عليه من منطلق أخلاقى .

بل ان القانون ما يزال يسمح صراحة ، بكثير من امور غير الاخلاقية ٠٠ وكان من الممكن أن يكون للمواطنين حقوق « أخلاقية » . ولو الى أقل حد وهمى ، مما يحتاجون اليه في حياتهم ، الا أن المحاكم والهيئات التشريعية في الولايات المتحدة ، لم تنشأ بعد ، أن تتصدى للاعتراف بمثل الحقوق كحقوق قانونية ٠٠ وهكذا ٠٠ سنجد على مدى السنوات العديدة التالية ، حيث لن يكون لدينا « نيكسون » . ٠٠ الا أنه سيكون لدينا محكمة عليا « نكسونية » سواء على أقل المستويات ، أو على أعلى مستوى بالمحكمة العليا ، الامر الذى يتوقع معه ، بعض التقدم ، نحو الاعتراف بالحقوق الاساسية الاقتصادية في الرخاء الدائم ، بينما لن يتعدى دور الكونجرس بعض الحدود المضمثلة .

أما فيما يتعلق ، بالاعتراف بالحقوق ، وقرارها ، فاعتقد أنها مسألة سياسية ، حيث يتوقف الحكم ، بصدد ما يقرره المسئولون بشأنها ، على نتائج قراراتهم ، وما يتضح من مزاياها ٠٠ هذا الى أن أية نظرية للحقوق ، رغم أنها قد تنطوى على اقرارها بالحق في العصيان المدنى ، الا أنها مع ذلك ، تكفى بذاتها ، في ارشادنا الى ٠٠ أين ، وكيف يجب لنا ممارسة هذا القانون ؟ (٣) ثم ان الافراد ، ليس بمقدورهم ، أن يتفهموا القانون ، بحيث يمكنهم

أن يجدوا ، الجواب على مثل هذه الأسئلة .. من أين .. وكيف يتدخلون ، بالضغط على السياسة ، والبرامج ، وعناصر الموازنة المالية بما يحقق لهم فعالية الممارسة لهذا الحق .. ثم أن أسئلة كهذه ، لا تجد الجواب عليها ، بالرجوع الى القانون ، وانما تستمد اجابها ، من الاخلاق مباشرة ، وبالطريق المناسب .. وبهـذا المفهوم ، أعتقد أن ثمة مخالفات بسيطة للقانون القائم ، ستجد ما يبررها ، بما تظهرنا عليه من اتجاه التطور السياسي المأمول ، بصدد الاعتراف بالحقوق .. وعلى هذه الصورة أيضا ، يمكننا أن نعرف أن الأشخاص ذوى السلطة السياسية ، يجب أن يستجيبوا الى مثل هذه الضغوط ، بمفاهيمها السياسية كالمفاوضات ، والتسويات ، وليس بالمفاهيم القانونية (دعمت أم لم تدعم) .. ذلك أن التطور السياسي ، لا يصنعه متنبئون ، يرجعون بالغيب (٤) .. وباختصار فان الحكم على الاعمال السياسية ، في اتجاهها نحو اقرار الحقوق ، يحتاج الى نظرية للفضيلة يقرها المجتمع .. ثم ان التأكيد على الاعتراف بهذه الحقوق ، يحتاج منا الى ما هو أكثر من الصراحة والوضوح .

السبب الثاني :

أما السبب الثاني ، في أننا لا نستطيع أن نحل مشكلة العلاقة الصحيحة ، بين الاخلاق ، والسياسة ، عن طريق اللجوء الى القانون ، فيرجع الى أن هناك أمورا عديدة ، لا يستطيع القانون - ولا يجدر به أن يحاول - أن يفعل شيئا بصددها ، حتى في أنسب الاوقات ملائمة ، بل وحتى لو تحقق الاعتراف بكل ما يحتمل الاعتراف به من الحقوق الكافة .

ففى اطار القانون ، ومن خلال ما تقتضيه الصراحة والوضوح ، تطرح المتغيرات ، نفسها ، للاختيار بينها .. فمن هم هؤلاء الذين يختارهم أى رئيس في ادارته مثلا ؟ لن يخبره القانون بذلك ..

ثم لمن ، ولأى الاهداف ، يعطى المواطنون الفضلاء تأييدهم ؟ لن
يستطيع القانون أن يرشده .. اذن .. على أى أساس تتقرر
سياسة الحكومة وأعمالها ، وتحدد مواقف المواطنين منها ؟

ويرى الاستاذ « دوركين » أن أفضل ما يتناوله التفسير ، هو
موقف المحافظين ، بصدد واجب الحكومة ، في إعلاء شأن الفضيلة
في اطار ما يتحقق من المنفعة ، .. وعند هذه النقطة ، تستثيرنى
الدهشة والتساؤل .. فما الذى استطاع أن يتوصل اليه بذلك ؟ ..
وها هو « ويليام بكلى » ، رجل نفعى .. و « أيرفدج كريستول » ،
رجل نفعى ؟ .. وفي النهاية يتنازل الاستاذ « دوركين » فيقول ان
موقف المحافظين ، لا يقوم - طبعا - على أساس مذهب المنفعة ،
(وحتى هذا لم يكن محل انتباه أنصاره) لكن موقف الاحرار كذلك
لا يقوم على أساس مذهب المنفعة ، الا الى المدى الذى تعكسه
المنفعة فيما يجرى من تصرفات الحكومة في اطار من الصراحة
والوضوح .. وهكذا لم يترك الاستاذ « دوركين » أحدا ، ليدافع عن
الاخلاق النفعية في السياسة .

على أنه لا يفوتنى أن أقرر هنا - وكما أوضحت في موضوع
آخر - أن مذهب المنفعة ، من الزاوية الاخلاقية ، البحتة ، ليس
كافيا وبرغم ما له من الاثر .. من زاوية الاخلاق القانونية ، الا أنه
لا مكان له في مجال الاخلاق السياسية ، ومازال أمامه الكثير الذى
يجب أن يوصي به ، ولكنه حقق تطورا كبيرا .. وان تمثل فقط فيها
كان له من التأثير في « الاختيار » بين التصرفات ، والسياسات
على ضوء ما يستشف من آراء الناخبين ، كما كان له أثره ، في
الضغوط التى مارسها الجماعات على أساس ما استبان لها من
مصلحتها ، هذا الى أنه يعتبر - فيما أعتقد - أفضل من محاولة
صبغ المذهب الليبرالى ، بالصبغة الاخلاقية ، عن طريق السياسة ،
وهى محاولة جعلتها الاستاذ « دوركين » قضية كبرى .. ذلك

أن الحكومة لا تستطيع أن تضمن تحقيق الخير لأيا كان ، وإنما هي تستطيع أن ترشده - عدالة - الى طريق الخير فقط ، بمنأى عن المساواة الشاملة وآثارها السيئة ، وهو ما يصدق فعلا ، سواء بالنسبة لفكرة المساواة في المعاملة .. أو .. معاملة بالتساوى بينهم *

ويرى الاستاذ « دوركين » أن ثمة farkا كبيرا بين مستوى الاخلاق ، في نطاق ما تقى به القرارات القضائية ، وبين مستوى الاخلاق التى تتضمنها القرارات السياسية .. وكان الاستاذ « دوركين » في هذا النسبة أخرى ، قد نصح القضاء ، أن يحكموا في القضايا الصعبة ، كأعضاء يتمثلون في أحكامهم ، بالاخلاق الكاملة ، فيما تملية عليهم عليهم المبادئ الاخلاقية التى يجب أن تكون لها الاولوية ، على غيرها من السوابق القائمة ، بل وعلى مقتضيات العملية .. ثم طاب من الهيئة القضائية بأكملها ، أن تستهدى كهيئة متكاملة ، بالاعتبارات الانسانية بقدر المستطاع .

أما بالنسبة للسياسيين ، وغيرهم ممن يملكون قوة التأثير ، في الاوضاع السياسية ، فقد رفع الاستاذ « دوركين » عن كواهلهم ، عبء الاخلاق ، بأكمله تقريبا .. سواء أكانوا داخل الحكومة أو خارجها ، حيث يرى الاستاذ « دوركين » أنهم بمجرد أن يفرغوا من تحقيق مطلب العدالة ، فلن نكون بحاجة اليهم ، حتى ولو ليسعوا معنا الى الفضيلة .. ولهم بعد ذلك ، أن يلقوا بالاستقرار

* المترجم : المساواة في المعاملة ، بمعنى أن تطبق قواعد واحدة على الجميع بدون تمييز في نطاق ما يقتضيه ذلك التطبيق .. أما معاملة الأساس ، بالتساوى بينهم ، فذلك على أساس مساواتهم هم ازاء صفوف المعاملات المختلفة .. ولا يبدو انفارق - مع ذلك - كبيرا في التطبيق العملى .

في حهب الربح .. ولذلك فلسيت أخشي قدر ما أخشي سياسة ذات وجهين ، كهذه السياسة العائمة ، أن تعود معها ، فيبرنامج أخرى ، أو « ووترجيت » أخرى ، تحت التأثير السياسي ، الاتحادات الهائلة ، في الوقت الذي نهمل هؤلاء الذين يعانون من مثل هذه السياسة ، بما يعود عليهم بأفدح الاضرار .

بينما لو أننا اتبعنا الوضع الذي اطلقت عليه « الوضع غير الخاطيء » لكان ذلك بمثابة ، دعوة الى المحافظين ، أن تكون القرارات السياسية ، نابعة عن أسس أخلاقية .. وحتى لو لم تكن هذه الاسس الاخلاقية ، على درجة واحدة من القوة .. فستتجه الدعوة ، من مؤيدى الوضع الثالث ، الى التمسك بأسس أخلاقية أشد رسوخا ، وأدعى الى التيسير ، من هذه القوالب التى تتشكل فيها أوضاع المحافظين ، الذين يرون :

— أن ممارسة الجنس ، اتفاقيا ، يعتبر أمرا « طبيبا » وان على الحكومة أن تشجعه .

— وان الاحسان شيء طيب ، الا أن الحكومة لا يجب أن يكون لها أى دور فيه ، وذلك على الرغم من أنهم ، لا يجدون سندا يبرر مثل هذه التفرقة .

— وأن يكون للحكومة ، نشاط أكبر ، في مكافحة الجريمة ، ومعاقة المجرمين ، على ألا تتدخل بمساعدة المجرمين القادرين في الحصول على ضرورياتهم (المعاشية) .

— ويرون أيضا أن الحكومة لا يجب أن تتدخل في نشاط الاتحادات التى يسهونها « خاصة » بينما يوافقون على تدخلها في شئون الافراد الخاصة ، حتى في « غرف نومهم » ، ويطلقون على عليها أنها « غير خاصة » .

وقد وضح في كل من هذه الامور ، الدليل ، على ما يشوب
 أوضاع المحافظين ، من عدم الترابط بصدد الدور الذي يجب على
 الحكومة أن تقوم به ، بل أن للمحافظين مساوىء أخرى ، أكثر من
 ذلك فهم لا يهتمون ، غالبا ، بالوضوح .. وعندما يواجهون به ،
 بما لا يرضيهم ، أو يتعارض مع أفكارهم فانهم يرفضون الاعتراف
 بالوضوح ذاته ، ومن ذلك مثلا ، انهم يرفضون ، أن يعتبروا
 الفقير ، ظرفا (أو وضعيا) هؤلاء .. وانما يقولون - بدلا من ذلك -
 أنه مقياس للتعريف بحالة الشخص ، بأنه « فقير » اذا بلغ دخله ،
 نسبة معينة من أدنى حد لم توسط الدخول ، مهما نزل بها هذا الحد
 على الإطلاق .. بل ان بعض المحافظين ، قالوا في وقت من الاوقات ،
 عندما تأسست كلية الفنون والعلوم ، بجامعة هارفارد ، واشترك
 في تأسيسها ٤٨٣ رجلا ، ليس بينهم امرأة واحدة .. قالوا
 متشككين ، بأن هارفارد ، قد تعمدت التمييز بين الجنسين ، ضد
 النساء ، عند تأسيسها .

ويتصور المحافظون ، في بساطة ، ان امتيازاتهم ، تقوم على
 أساس الجدارة ، والنبوغ ، وهما مقياس للكفاءة ، عند الكثيرين
 منهم ، تحت شعار من الزعم بما يعتقده في الوقت الحاضر ، من
 أن المهرة ، والقوة التي يتميز بها الرجل الأبيض ، بالقياس الى
 السود ، وإلى النساء ، تعتبر أثرا واضحا من تثار الذبوع والتفوق
 كدليل على جدارة ، الرجال البيض .. ويزعم المحافظون أنهم
 يحبذون الحوافز عن الانجاز (كموقف دفاع) .. وفي الوقت نفسه
 يعتبرون أن مجرد ولادة الطفل بمزايا معينة ، يعتبر في حد
 ذاته انجازا .

فهل تعتبر وجهة النظر الليبرالية ، كما حددها الاستاذ
 «دوركين» ردا على ذلك ؟ .. لا أعتقد .. فالمحافظون ، على خطأ ..
 لا لأنهم ، يقدمون موضوعات أخلاقية ، على السياسة ، ولكن لأنهم

كذلك ، غالبا ما يقحمون عليها من هذه الموضوعات ، ما يكون خاطئا ، أو هشا . . الأمر الذى يقتضينا - طبعاً - أن نحاول التمييز بين الموضوعات ، التى نتقبلها ، وتلك التى لا يجب أن نتقبلها . . كما يقتضينا أيضاً أن نستخلص النتائج الطيبة ، من السيئ منها . . وهى محاولة ، صعبة بطبيعة الحال . . بيد أن أية مناقشة حول دور الحكومة ، والسياسيين ، تتطلب منا أن تكون لدينا القدرة على التصدى لوضع أحكام أخلاقية عادلة ، وعلى أية حال ، فليس لنا مهرب ، بصورة أو بأخرى ، من التصدى لهذه المحاولة ، من خلال أعمالنا ، وقراراتنا . . وان كنت أعتقد ، أنه لايس من العدل ، أن نقول أن المحافظين ليس لديهم نظرية للحقوق ، وأن لديهم فقط نظرية للفضيلة .

أما الضرر الذى وقع من جراء السياسة القائمة لسلطة المحافظين ، اذا ما قدرناه وفقاً للوضع الذى سميت به بالوضع « غير الخاطيء » فلن يمكن تصحيحه ، بالعودة الى منهج الليبراليين ، في فصلهم الاخلاق عن السياسة .

هذا . . ولا يجب أن ننسى أن الليبراليين ، هم الذين قاموا بمغامرتهم الكبرى في خليج الخنازير ، وبالغارات الاولى على شمال فيتنام . . وباستثناء الحالات التى خالفوا فيها القانون فاننى أخشى أن أقول أن أحسن السياسات ، وأبرزها ، قد فاتت على الاستاذ «دوركين» فيها تضمنه بحثه في مناصرة الليبراليين . . وكذلك لا يجب أن ننسى ، أن عدم إعادة توزيع الدخل بالكامل ، والذى ظل راسخاً على صدر أمريكا ، دون تخفيف ، كان خلال السنوات التى تولى فيها الليبراليون السلطة ، مثلهم مثل سنوات نيكسون ، وفورد .

على أن السياسات الليبرالية ، ربما كانت في عدم سعيها
 الى الفضيلة ، تفضل من بعض الوجوه ، سياسات المحافظين ،
 الذين انتهوا في هسارهم الخاطيء في بحثهم عن الفضيلة ، الى
 استمرار الرذيلة ، وانتشارها .. ومع ذلك فلا يجدر بنا ، أن نصوغ
 هذه الحقائق المؤسفة في عصرنا ، في نظرية ، تتناول السياسة كما
 يجب أن تكون .. ذلك اننا نحتاج اليه ، ليس اهتماما أخلاقيا
 أقل ، في السياسة ، وانما نحتاج الى قدر أكبر من التفهم ، لما
 تتطلبه الانطلاق من رجال السياسة من ذوى الضمائر النقية .

الهوامش

* هذه التعليقات تشير الى التحول الذى وضح فى بحث « رونالد دوركين » الذى قدمه مؤتمر المجمع المثينى ، وليس الى التحول الذى وضح من بحثه الوارد فى هذا الكتاب . ذلك ان عدداً من النقاط التى وردت فى بحث دوركين الاصلى ، ظهرت فى مقاله عن الليبرالية فى مجلة الاخلاق العامة والخاصة - طبعة ستيوارت هامبشاير (لندن - جامعة كامبردج ١٩٧٨) .

١ - انظر ف . هيلد « التبرير القانونى والسياسى » فلسفة الاخلاق (اكتوبر ١٩٧٥) .

(٢) انظر بتفصيل أوفى ، ف . هيلد « العصيان المدنى والسياسة العامة » فى الثورة والقاعدة القانونية - طبعة أ . كينت (انجلوود كليفس ، ن.ج . برانتايس - ١٩٧١) و ف . هيلد فى فهم الاضرابات السياسية فى الفلسفة والعمل السياسى - ف . هيلد و ك . بارسونس - طبعة (نيو يورك - صحافة جامعة اكسفورد - ١٩٧٢) .
(٣) انظر ر . دوركين « اقتضاء الحق جدياً » - مجلة نيو يورك للكتب - ديسمبر ١٩٧٠ .

(٤) انظر ر . دوركين « فى العصيان المدنى بغير اعتقال » مجلة نيو يورك للكتب - يونيو ١٩٦٨ .

(٥) انظر ر . دوركين « قضايا صعبة » مجلة هارفارد للقانون ١٩٧٥ .

طريقان

لتبرير العصيان المدني

بقلم

ريـكس هـارتـن

استاذ الفلسفة ، والرئيس السابق للقسم بجامعة كانساس،
بلورنس . . ينحصر مجال اهتماماته في الغالب ، في الفلسفة
السياسية (وخاصة . . الحقوق) وفلسفة العلوم الاجتماعية ،
وفلسفة التاريخ ، نشر له حديثا ، شرح تاريخي ، إعادة التيقن ،
والاستدلال العملي (١٩٧٧) .

اشتمل منهج الفكر السياسي ، الذي توارثه الاميريكيون (فيما وجدوه عند « لوك » ، وفي اعلان الاستقلال) على نوازع قوية ، نحو عدم طاعة القانون ، وكان « لوك » يؤمن بالتزام الفرد التزاما دقيقا ، بالانصياع للقوانين ، طالما كانت صادرة من حكومة ، مفوضة بذلك دستوريا ، وخاصة ، سواء أكانت الدولة ، جادة - قليلا أو كثيرا - في حمايتها لحقوق المواطنين . فاذا تجاوزت الحكومة ، التفويض الممنوح لها ، خالفت الدستور ، أو اعتدت على حقوق الرعايا . بطل هذا الالتزام . ولم يكن ثمة حل وسط بين الحالتين . بمعنى أن السلطات الحكومية ، اما أن ترتبط بالالتزامات التي حددتها لمواطنيها ، بطاعة القوانين ، والا فقدت - كلية - تفويضها وشرعيتها على السواء

وقد نشأت هذه النوازع من خلال النظرة الجديدة ، والهادية ، الى ما تكشف عن التزام المواطنين ، ازاء القانون ، خلال السنوات المتتالية ، وقد تطورت هذه النظرة ، الى أن أصبحت تعرف بالعصيان المدني ، وما تنطوي عليه - كما يدل عليه عنوانها - من صور دمارضة نسبية ، فهي تتضمن الدعوة الى مخالفة النظام العام (سياسيا ، وقانونيا) كنوع من الاحتجاج ، يهدف الى خدمة غرض حيوي اجتماعي أو أخلاقي .

وفي ضوء هذا التمهيد ، نأتى بعد ذلك الى استعراض حالات التناقض ، في الاستاءوب الذي يستخدم به هذا المصطلح : « العصيان المدني » .

- فبعض الناس ، يرى أن مخالفة النظام العام ، عن قصد ، وعن علم ، لا يتصف بالصفة « المدنية » إلا اذا تمت بصورة سلمية (بدون عنف) وان يكون المخالف على علم - بمطلق ارادته - بأنه سيعاقب بما يستحقه من الجزاء - قل أو كثر - على هذه المخالفة .

وقد أصبح هذا المعنى « للعصيان المدني » مألوفا ، عندنا في أمريكا ، سواء أكان ذلك نتيجة لما وقع من نتائج عملية ، أو كان استجابة لما دعا إليه « إمارتن ليونركنج » . ومن ذلك يمكن أن ندرك المفهوم العام لمعنى هذا الاصطلاح في تعريفه بأن « العصيان المدني ، هو مخالفة علنية ، وعن قصد وبدون عنف ، للقانون ، كوسيلة للتعبير بذلك عن الاحتجاج » على ذلك القانون (١) .

— ويرى البعض الآخر ، أن مخالفة القانون ، علنا ، وعن قصد ، وعلم ، لا تعتبر مخالفة « مدنية » إلا إذا كانت محل تخطيط ، يوضع بطريقة ، تقتضي الاعتراف بأن القانون موضوع المخالفة صادر بصورة شرعية ، وتفويضية ، بالتالي ، يكون « العصيان المدني » قد وقع بالاسلوب الذى يؤيده جون رولز « في حدود الامانة القانونية » (٢) . وفقا لما يذهب إليه من أن « العصيان المدني » « يقع من مواطنين » ، يعترفون « ويوافقون على شرعية الدستور » (٣) .

وقد اهتم روبرت بول وولف بهذه القضية ، عندهما ربط بين « العصيان المدني » وبين شرعية الحكومة ، بعد أن شجب بشدة ، فكرة توارث شرعية السلطة السياسية ، باعتبار أنها تتعارض تماما مع نظرية العصيان المدني (٤) .

ويبدو الآن من المعنيين سالفى الذكر ، العصيان المدني ، أنهما قد يمتزجان ، في إطار واحد ، بطرق مختلفة ، طبعا . إلا أن المهم فيما تجب ملاحظته ، أن ثمة طريقين ، أساسيين ، يميزين ، اوضع تصور للعصيان المدني :

أولهما : أن يكون سلوك الاحتجاج ، والعصيان « مدنيا » الى المدى الذى يتم به دون عنف مع القدرة على احتوائه ، والسيطرة عليه .

وثانيهما : أن يكون في نطاق الاعتراف بسلطة واضع
القوانين ، وبشرعية صدورها .

هذا .. وسنتناول في هذا المبحث ، الطريقة التي نعرف بها
العصيان المدني ، وأوجه القصور التي نراها في ضوء ما يحمله من
مضمون له أهميته ، والطرق التي نبرره بها ، زعيماني بصفة
خاصة ، أن أنبه الى أن كل طريقة من هذه الطرق الأساسية ، في
تصور العصيان المدني ، ينفرد بعلامة مميزة فربما يتعاق بالمثل
الاخلاقية التي يمارس بها ، عمليا .

وواضح - فيما أعتقد - أن المبررات التي يستند اليها الاحتجاج
على أعمال الحكومة وسياساتها ، بعزم طاعة القوانين ، ترجع
للاسباب التي تتطور من خلال حكمنا عليها أخلاقيا .. وانما يبقى
السؤال عن المدى الذي يبلغه هذا الحكم كمبرر - أو سبب - قو
للعصيان المدني ؟ .. أو .. اذا أردنا أن نوجه السؤال بأسلوب آخر
.. متى تكون الدوافع الدالة ، حالة من الحالات التي تبرر العصيان
المدني ؟ .. ولكي نذهب على هذا السؤال ، نرى أن نعمود
الى استظهار المعاني الأساسية التي أوضحناها للعصيان المدني .

فاذا فرضنا ، أولا ، حالة شخص ، يحس أنه مضطر الى
عدم طاعة القانون ، بالاسلوب المدني أي بدون عنف ، مع استعداد
لتقبل الجزاء ، أو أي قرار تتخذه الحكومة ، في هذا الصدد ، وفي هذه
الحالة ، بلح علينا سؤال .. عن الضرورة التي تلجئه الى ذلك ؟ ..
ثم نجد الجواب ، في أنه - فرضا - يملك من الاسباب ، الاخلاقية ،
وربما الدينية ، التي تدعوه الى تجنب العنف ، والى أن يعلن عن
تصرفه .. وبالتالي ، يكون مستعدا لتلقى الجزاء .

ولهذا ، يبدو أن نوع السبب الذي يملى عليه مخالفة القانون ،
هو في المقام الاول ، نفس السبب ، الذي يملى عليه ، أن تكون

طاعته له ، في غير عنف ، مع الامتثال لتحمل النتائج ٠٠ وعندئذ
يقتضي الأمر أن تنتقل معه الى سؤال آخر ٠٠ متى يكون للأسباب
الأخلاقية ، وجاهاتها كمبرر قوى لمخالفة القانون ، مع اعلانه ذلك ،
وفي غير عنف ؟ ٠٠ والجواب ٠٠ أن المرجع في ذلك الى المبررات
الأخلاقية .

وبعبارة أخرى ، فإن المبررات الأخلاقية ، مع الالتزام بحدود
معيّنة من السلوك ، اذا ما دعت الشخص الى اعلان العصيان
المدنى ، يجب أن ترتد آخر الأمر الى الضمير ، الذى تلتقى عنده ،
كل المبررات الصحيحة ، التى دعت الى العصيان المدنى ٠٠ مثال
ذلك اذا كان لدى رجل ، من الأسباب الأخلاقية ما يضطره الى
مخالفة القانون ، ٠٠ ويدعوه في آن واحد الى أن يتجنب الحاق الضرر
بأيا كان ، ففي هذه الحالة ، لا يوجد مناصا من اعلانه العصيان
المدنى ٠٠ ومن ناحية أخرى ، اذا كان لدى هذا الشخص من الأسباب
الأخلاقية ، ما يدفعه على اتيان تصرف ما ، يوازع من ضميره ،
دون أن يتطلب منه هذا التصرف ، استخدام العنف (ودون أن
يكون استخدام العنف واردا أيضا في عقيدته الأخلاقية) فان وازعه
الى ذلك التصرف - اذا تهارض مع القانون - يبرر عندئذ ، اعلانه
للعصيان المدنى ، بغير حاجة (فيما يتعلق به) الى أن يقدم أى
تبرير ، أو يلتزم بأية حدود .

وبواضح من كل من هذه الحالات أن العصيان المدنى ، يجب
أن يستند الى أساس من الوازع الخلقى ، وحده ٠٠ بمعنى ان خرق
القانون بغير عناف مع تحمل عواقبه ، يجب أن يرجع في تبريره ،
الى الضمير وحده ، وعلى هذه الصورة ، تتضح ملامح الاجابة على
السؤال الذى طرحناه ، وتتلخص في أن كل تصرف ينطلق بوازع من
الضمير ، انما يرجع في الحكم عليه الى الضمير ذاته (أى أن القواعد
الخلقية ذاتها ، هى التى يجب أن تطبق عليه بالكامل) ومن ثم

فلا محل لقبول أى عامل آخر ، لوضع حدود لهذا التصرف ، غير ذلك الموازع (الحقيقى) كالمعيار للحكم على التصرف ، ومداه ، وهو ما كان يدور - يقيئنا - في ذهن « هنرى ثورو » عندما قال « ان الالتزام الوحيد ، الذى يحق لى أن افترضه ، هو أن أفعل ، في أى وقت ، ما أعتقد أنه حق » أو ما كان يدور في ذهن « هوارد زين » عندما قال « اذا كان للاحتجاج ، ما يبرره أخلاقيا (سوءا خالف القانون أم لم يخالفه) فان المبرر يظل قائما الى أن يبلغ مداه ، حتى ولو بعد أن تكون المحكمة ، قد انتهت الى الاقتناع بتوقييع العقوبة » (٥) ويقول أيضا « اذا كان التصرف الذى ينطوى على العصيان المدنى ، كاحتجاج له ما يبرره من الاخلاق ، فان حبس الذين اشتركوا فيه ، يعتبر قرارا غير أخلاقى ، تجب معارضته ، ومقاومته ، الى آخر مدى . وذلك لان ارادة المحتج في قبول القاعدة الجزائية ، ليست أقوى من ارادته في قبول القاعدة * التى خالفها (٦) .

نعود الآن الى المعنى الثانى ، في أساس العصيان المدنى ، وذلك في حالة « الاعتراف بالسلطة » ، لنسأل عما اذا كان لهذه الفكرة ان تقدم لنا حدودا للأعمال التى يكون وازعها الضمير في اتباعها ، كتعبير عن العصيان المدنى ؟

والاجابة على هذا السؤال ، نفترض - مرة أخرى - حالة شخص ، اشترك في خرق القانون مع شعوره باضطرابه المستمر ، الى عدم طاعة القانون (مدنييا) الا أنه ، على خلاف الحالة

* المترجم : يريد هوارد زين في عبارته أن يقول أن المواطنين ، باعتبار أنهم هم الذين وافقوا بارادتهم (ممثلين بنسوابهم في الهيئة التشريعية) على القاعدة القانونية أولا . وعلى الجزاء المقدر في حالة مخالفتها . ثانيا ، فان ارادتهم في هذه الحالة الثانية ليست أقوى من ارادتهم في الحالة الاولى .

السابقة ، يعترف بسلطة الحكومة في وضع القوانين ، وبسريانها ، باعتبار أنها صدرت بالطريق الشرعى ، ومن ثم يبدو ، ان لديه أسبابا سياسية ، تولد لديه الشعور بهذا الاضطرار .. وأقول ذلك لان منهجى في التفكير هنا ، يصطبغ بالصبغة السياسية ، فيما يتضح من اعترافه « بسلطة الحكومة » .. و « بالقوانين التى صدرت بالطريق الشرعى » .. أى انه يتصور عصيانه المدينى ، من خلال تحديه السياسى .. ولذلك فان السؤال الذى يعترضه هو .. متى تصلح الاسباب السياسية ، أساسا مقبولا للعصيان المدينى ؟ وحينئذ ، لابد أن يكون جوابه .. عندما يكون للعصيان المدينى - من مطلق اعترافه بالسلطة - له ما يبرره سياسيا .

وبخلاصة القول ، انه عندما تلتقى ، الاسباب السياسية التى يستند اليها الشخص ، فى مثل هذه الحالة (« الاعتراف بسلطة الحكومة » و « وبالقوانين التى صدرت بالطريق الشرعى ») مع عدم اطاعته للقانون فى ظروف معينة .. أو فى بعض الحالات التى يصرح فيها فعلا ، بالحق فى عدم اطاعة القانون ، كملجأ من ملامح النظام السياسى القائم .. ففى هذه الحالة أو تلك ، يتمثل لدينا الوضع الذى يقع فيه عصيان القانون ، مع الاعتراف بالسلطة .. وهذا الوضع هو الذى يصلح وحده ، كأساس سياسى مقبول لبرر العصيان المدينى .

وانضرب لذلك مثلا .. فى رجل يؤمن بأن سلطة الحكومة الخاصة ، ترتفع فى قيامها بالتزامها بالمحافظة على حقوق المواطنين فى الحياة ، والحرية ، ويقدر أنه عدم طاعته للقانون فى بعض الاحيان قد يكون له ما يبرره ، أو على الاقل مسموحا به ، وذلك فى الاحانة التى يحس فيها بأى قصور أو عدوان على هذه الحقوق .. بل وقد يتصور أن عدم طاعته ، ليس الا تعبيرا قصداً به الاحتجاج على أى اهمال أو قصور لحق بنظام الحقوق ، أو لحق

بهذه الحقوق ذاتها مباشرة ، مثل حق الحياة ، أو الحق في الحرية ٠٠ حيث ينشأ مع كل منها حق آخر لصيقي بها ، في طلب حمايتها ، والدفاع عنها على مقتضى القانون ٠٠ ولذلك فإن أى فرد يخالف ذلك القانون ، لابد وان يكون لديه المبرر لذلك على نفسه وهذا الاساس ، خاصة وانه يعترف بالسلطة التى أصدرته .

ومن جهة أخرى ، فثمة حالة يمكن لنا أن نتصورها جيداً ، عندما يكون الاساس الذى قامت عليه السلطة في دولة ما ، يحظر العصيان المدنى ، وهى حالة يستحيل فيها بطبيعتها قبول الاعتراف بالسلطة ٠٠ ومخالفة القوانين الشرعية التى صدرت عنها ، في نفس الوقت ٠٠ وفي المثل الذى طرحه افلاطون ، في « جمهوريته » عن خواص السلطة ، والحكام في الدولة (الجمهورية - الكتاب الثالث والرابع) والذى أشار فيه الى أن القرارات والمراسيم التى يصدرها الحكام ، يجب أن تبلغ من الحصانة بحيث لا تتعرض لمخالفتها أو عصيانتها ٠٠ وصحيح انا عرفنا صراحة أن الفضيلة التى يتحلى بها المواطن في مثل هذه الدولة تتركز في أن ينفذ ما يقوله له الحكام الحكماء (الجمهورية - الكتاب العاشر - الاسطورة) الا أن المواطن في دولة من هذا النوع ، ليس لديه فكرة عن شيء اسمه العصيان المدنى ، أو ما يبرر استخدامه ٠٠ لان كلمة المواطن « المدنى » تفترض اعترافه بالسلطة ، بينما العصيان ، يجب أن المبرر الذى يستند اليه - ان وجد - قائم على اساس الفكر السياسي ذاته ، وهو افتراض لا محل له في الدولة المذكورة ، حيث لا يخطر للمواطن فيها اطلاقاً ، أن يكون لديه ما يزعه من ضميره الى عمل شيء ينطوى على عصيان مدنى ، لانه حتى لو خطر له أن يعصي القانون بوازع من ضميره من الناحية الاخلاقية ، فسيظل مطالباً بأن يقدم المبرر له ، مدنياً ، ولذلك فلن يكون للعصيان المدنى ، على هذه الصورة - لو كان ممكناً - أية قيمة .

وعلى كل حال .. فالتنا. عندما ، نتحدث عن العصيان المدني ،
 بمفهوم الاعتراف بالسلطة ، يجب أن نتناول في مناقشتنا ، منهجا.
 نظريا محددا ، للأفكار السياسية ، على أن يظل السؤال مطروحا
 حول ما اذا كان العصيان المدني ، قائما على أساس مبررات
 تعددت بالاحالة على مبادئ أو أفكار أخرى لنفس المنهج النظري ،
 وذلك لان الأساس في العصيان المدني ، سواء أكان منهجيا به ،
 أم لا .. هو نفس الأساس الذي تقوم عليه السلطة ، وفي ظل منهج
 واحد ، ومن ثم يصبح محور مسؤولتنا مرتكزا على معرفة نوع الدولة ،
 والطبيعة الحقيقية لمناهجها النظرية ، الذي تتبلور فيه أفكارها
 السياسية .

ومن هنا لابد وأن نقرر أن .. ما هي الشروط المطروحة في أي
 تصرف ينطوي على مخالفة لكي يعتبر عصيانا مدنيا ، في نظر
 المنهج السياسي الذي وقع العصيان في ظله .. بمعنى أن تكون هذه
 الشروط ، هي نفسها ، الشروط ، المبررة للعصيان المدني ، لاى
 مواطن في الدولة ، اذا حدث له ما يضطره الى ذلك .. هذا ويمكننا
 أن نتمثل هذه الشروط ، فيها يشبه الممر الذي يصل بين اعتراف
 الشخص بسلطة الحكومة ، وبقوانينها من جهة ، وبين عدم طاعته
 للقانون مدنيا (في الوقت الذي ما يزال يعترف فيه بهذه السلطة)
 من جهة أخرى ، ولذلك فرب قائل يقول ان قدرتنا على اعداد مثل
 هذه القائمة من الشروط تعنى أننا نستطيع اعداد المبررات التي
 يقوم على أساسها العصيان المدني في ظل ذلك المنهج السياسي
 الخاص .

لكننا لو رجعنا الى مثالنا الاول عن الدولة التي تستند في
 سلطانها على الجهود التي يجب أن تبذلها في الحفاظ على حقوق
 المواطنين ، في الحياة ، والحرية .. ولو قدرنا أن هذه الحقوق ،
 تخضع لقوانينها الصادرة بالطريق الشرعى لا يمكن لنا عزائذ ، أن

تري بوضوح أكثر ، كيف يمكن أن تنشأ هذه الشروط حيث يجب في مثل هذه الحالة ، ان يتوفر الشرطان التاليان :

١ - الا ينطوى هذا المواطن - أو يؤدي - بعدم اطاعته للقانون ، وبطريقة يمكن التنبؤ بها عقلا - الى الاعتداء ، اعتداء جوهريا ، على حقوق مواطنين آخرين (بما فيها حقوقهم في الملكية) ، لان الاعتداء هنا يتعارض مع الهدف الاساسي في ضرورة الحفاظ على حقوق هؤلاء الذين يستظلون بحماية قوانين الدولة في حياتهم ، أو مالهم أو اعتبارهم .

٢ - أن يكون عدم اطاعة القانون ، علنيا ، وعن ارادة مختارة تماما ، ومع استعداد لتقبل العقاب القانوني ، عن التصرف ، والا كان في مخالفته ، كمن يضع نفسه فوق القانون .

على أن ثمة شروط أخرى ، غير هذه الشرطين ، ولكنها أثرت أن اقتصر على ذكرهما ، لأبين مدى الأهمية التي أعلقها عليهما في هذا الخصوص ، كشروط تبرر العصيان المدني في نوع معين من الحالات التي تشغل فكرى .

ذلك ان الاهتمام بالحفاظ على الحقوق ، (بما يقتضي ما ذكرناه من عدم العنف) مع الاستعداد لتقبل الجزاء ، يعتبران من الملامح الهامة ، لا في تعريف العصيان المدني ، فقط ، بل وكذلك في تبريره . وهذا هو الفارق بين المعنى « الاخلاقي » ، للوصف المدني ، في عبارة العصيان المدني ، وبين المعنى السياسي ، حيث يقتصر مدلول هذا الوصف ، على الاعتراف بالسلطة ، ولو أن ذلك لا يعتبر من وجوه الاختلاف بين المعنى الاخلاقي ، والمعنى السياسي في العصيان المدني ، لان أهم اختلاف ، انما ينشأ من عند النقطة التي ، تنشأ فيها العلاقة بين العصيان المدني ، وبين التصرف بوازع الضمير .

ولنأت الآن ، الى الحالة المختلطة ، لشخص يعيش في دولة
تلتزم بحماية الحق في « الحياة ، وفي الحرية ، والملكية » ثم يرى
من الاسباب ، ما يضطره - بزاع من ضميره - الى أن يعصي
القانون ، وعلى الرغم من الصفة القوية الاخلاقية ، التي تغاب
عليها ، الا أنه مع ذلك ، يستند في تبريره على مبادئ تستظل
بسلطة الحكومة ، وليوحى بأنه إنما يتصرف وفقا لها .. أى أن
الشخص العاصي ، قد اتخذ هذا الطريق ، مطية ، يعبر عليها الى
ما يوفر له الشروط التي سبق ذكرها .

فالملاحظة الهامة هنا ، هي أن هذه « المطية » التي اتخذها
الشخص ، ليحقق بها الشروط اللازمة لاعلان عصيانه المدني
(بمفهومه السياسي) - مثل شرط عدم الاضرار بالآخرين ، وبشرط
تقبل الجراء الخ - .. تصطبغ معها بعض القيود ، التي ترد على
النوازع الفكرية ، التي تتردد في ضمير ذلك الشخص ، باعتبار أنه
وافق في وقت واحد ، على القواعد الخلقية ، وعلى الاعتراف
بالسلطة السياسية .

أو .. لو أننا طرحنا المسألة ، بصورة أخرى مختلفة نوعا ما
.. كما في حالة ما اذا تعرضت التصرفات الضميرية (والتي تعتبر
مقبولة اخلاقيا) لقيود تتعلق بفكرة العصيان المدني ، وذلك فقط ،
عندما تنتقل الصورة البديلة ، بمفزاها الاخلاقي ، الى دائرة
أخرى سياسية اذ طالما أن تبرير العصيان المدني ، يستند بذاته
الى فكر سياسي ، فانه قد يضع حدودا ذات مغزى سياسي ، لما
يقع من تصرفات ضميرية ، تنطوي على عصيان القوانين .

فاذا صح ، وكان للتحليل الذي ضمنته هذا البحث ، الاثر
المأمول ، فان ثمة حالة وسط ، بين الالتزام الدقيق بالطاعة ، عند
« لوك » .. وبين العصيان بدافع أخلاقي ، وغير المحظور سياسيا
.. ذلك لأنها تملك الاعتراف بسلطة الحكومة وفي نفس الوقت تملك

عصريان بعض قوانينها ، ولم يكن لهذا الحق وجود (وباستثناء الحالة التي تتعلق بالضهير الديني) - كـ نظرية سياسية ، في القرنين السابع عشر ، والثامن عشر ، فاذا كان قد أصبح من الامور ، التي سمح لنا بها ، أن نتصدى لوضع أساس لنظرية سياسية شرعية تختلف في مضمونها عن نظريات الالتزام التي كانت سائدة في الماضي ، والتي تفسح مجالا أكبر للمواطنين للتصدي بالمشاركة في وضع القوانين ، فلا شك أن هذه الفكرة عن العصبيات المدنية ، والتي تفسح مجالا أكبر للمواطنين للتصدي بالمشاركة في وضع القوانين ، فلا شك أن هذه الفكرة عن العصبيات المدنية ، والتي تقوم على أساس تبريره سياسيا ، قد تعتبر من أهم انجازات الفكر المعاصر ، التي تضاف الى تراث الفلسفة المدنية (٧) .

الهوامش

- ١ - جيفس تشايلدريس - العصيان المدني والالتزام السياسي
نيوهافن جامعة يال - طبعة (١٩٧١) .
- ٢ - جون رولز - نظرية العدالة - كمبريدج - هارشورستس -
هارفارد طبعة (١٩٧١) .
- ٣ - المرجع السابق .
- ٤ - روبرت بول وولف « في العلف » جريدة الفلسفة العدد ١٦
(١٩٦٩) .
- ٥ - هوارد زين « العصيان المدني والديموقراطية » نيويورك
- راندوم هاوس ١٩٦٨ .
- ٦ - المرجع السابق .
- ٧ - ملز من الشرح - اشارة خاصة - الى فض « الزيرج » أنظر
ريكنس مارتن والتصرفات الضميرية . فكرة العصيان المدني ، وفي
التصرفات الضميرية أنظر بحوث منشورة للبفتاجون - الناشر
بيتر ا . فرنشي - كمبريدج - هارشورستس - تانكمان الصحافة
النمائية (١٩٧٤) .

فلسفة النقد

والتغيير الاجتماعي

بقلم

ميخائيل ماركوفيتش

أستاذ الفلسفة ، بجامعة بلجراد بيروغسلافيا ، وجامعة
بنسلفانيا . تلقى تعليمه بجامعة بلجراد ولندن . ونشرت له
بحوث في المنطق ، والمنطق الجدلي ، وفي الدراسات الانسانية . ومن
أحدث أعماله ، « من النظرية إلى التطبيق » و « الفلسفة والنقد
الاجتماعي » .

إذا كان الموضوع الذى نطرحه اليوم للمناقشة ، يبلغ من شدة أهميته ، حدا مثيرا فعلا ، فانه - بالاضافة الى ذلك - يهتبر من موضوعات الساعة فى هذه البلاد . أما لماذا هو من موضوعات الساعة ؟ فلنرى ما أستطيع الاجابة ، على سؤال كهذا ، هو اننى خلال زيارتى الثمانيّة لهذه البلاد ، على مدى خمسين عاما ، قد لمسيت الكثير من مظاهر التغيير ، حتى اننى ، كنت فى كل مرة أزورها ، أكتشف أشياء جديدة ، لا من حيث ما طرأ من الزيادة فى الكم ، بل ومن ناحية ما كنت ألمسه من صور جديدة للعلاقات الانسانية ، والاساليب الحياتية ، والانظمة الخ .

وفضلا عن ذلك ، فبينما كانت الجهود تبذل فى كل مكان تقريبا ، للتطور نحو عالم جديد أفضل . الا أن الجديد ، لم يكن هو كل شيء ، بل امتد التجديد ليشمل معظم ما اختلطت به الاصلية مع التجديد ، من العناصر المتخلفة ، من عهود الطفيلان ، وعيسودية الاقطاع ، وغير ذلك من الاشكال البدائية الرأسمالية القديمة ، بما طفحت به من صور الاستغلال ، والحط من كرامة انسان .

على أننا لسوء الحظ ، تعلمنا من دروس التاريخ ، اننا لا نستطيع أن نطير من الارض الى أعلى ، الا ان بمستوى السطح الذى نقلع منه ، فان كان منخفضا ، كان ارتفاعنا منخفضا كذلك . ولو أن أرض فى هذه البلاد مرتفعة فعلا . . مرتفعة بامكاناتها المبادية التى تكفى لاشباع الحاجات الاساسية للانسان . . مرتفعة بتطورها الديموقراطى الاصيل (الارادى كالى) وثورتها ضد الاقطاع ، منذ زمن طويل ، هذا ، الى ما آمل أن يتحقق من تطهير لبعض النظم ، والعادات الاستبدادية ، والتى ستظل جاثمة على صدر كثير من الهمم ، قربا آخر من الزمان .

ومن الظواهر الملموسة هذا أيضا ، الاحساس بقيمة الفرد
كمواطن ، والفكرة السائدة عن العمل الرسمي ، كخدمة عامة ،
وإفساح المجال لنقد القيادات ، والاهتمام بالثقافة السياسية
الديموقراطية كشرط لازم لاى جديد لكى يتمتع بالعدالة ، والحرية
.. هذا الى جانب الاهداف التاريخية المتاحة للتطور - بغير عذري -
ولخلق عالم جديد ، أكثر عدالة ، وأكثر حرية .. وكلها امكانيات
تتوفر بطريقة فريدة قائمة على أسس نظرية ، عموما ، وعلى
الفلسفة بصفة خاصة .

على أن الفلسفة - لسوء الحظ - غير مدركة لهذه المسؤولية التاريخية
العظيمة .. ذلك أن الفلسفة اذا كانت تعتبر في عصرنا الحاضر ،
بمثابة كشف يكشف للانسان طريق حياته ، كعهدنا عندما كانت
في يد أسلافنا العظماء ، فانها لم تعد تقتصر على التحليل - بل -
والايضاح ، أو وضع لغة ، تقتصر - بالتحديد - ، على استيعاب
الفكر المجرد ، والذي - وان كان يعتبر ضروريا ، وهاما ، على
قدر ما تفتضيه هذه الضرورة وتلك الاهمية - يجب مع ذلك ، أن
تتصدى لبحث الظروف التاريخية للانسان ، بحثا دقيقا ، في سبيل
الكشف عما يختزنه من مصادر القوة .

وهذا هو اصطلاح «فلسفة التاريخ» الذى ينظر اليه باعتبارده ،
أحد النظم الفلسفية ، والذي يتخصص ، سواء في مناقشة البحث
التاريخى ، أو في تحليل الافكار التى تصاغ في لغة التاريخ . وان
كان يعتبر كما ذكرت ، ذات أهمية محدودة جدا .. وذلك نظرا لان
المشاكل الطارئة ، تعتبر أشد أهمية ، من المشاكل المنهجية ..
على نحو ما يطرأ أمامنا من أسئلة تفرض نفسها .. عما وقع من
الاحداث في تاريخ البشرية ؟ وما هى طبيعة علاقاتهم .. وجماعاتهم
.. وما تتصف به حياتهم ؟ في أى مجال من مجالات التطور التاريخى ؟
.. وإلى أى مدى ذهبوا في تطوّرهم ، لينطلقوا بطاقتهم ، وليحققوا
اشباع حاجاتهم الأساسية ، في ظل ظروف تاريخية معينة ؟

ثم ما هى الحدود الاساسية ، التى تتحدد بها ظروفهم الحالية ؟ وما هى احتمالات التفاؤل بالمستقبل ؟ كل هذه أسئلة ، فضلا عما يبرر طرحها ، فانها ضرورية للمشتغلين بالفكر ، بما تتيحه أمامهم من الفرص التى يصنعون من خلالها تاريخهم عن ، وعى بهذا التاريخ ، هذا الى أنه ما لم توجه ، أسئلة كهذه ، ومن ثم لا يجاب عليها ، يصبح التاريخ بلا معنى ، اللهم الا أن يتحول الى ملعب تتصارع فيه قوى عتيبة ، بغير ضابط أو رقيب .

لذلك يجب أن تكون لدينا نظرية نقدية ، تتناول الحاضر ، مع النظر من خلالها الى المستقبل ودون أن نكون بحاجة ، تقتضيها أية ضرورة للتمسك ، بمثالية « المدينة الفاضلة » . حتى اذا لم تكن فاسدة « المدينة الفاضلة » على استعداد ، لان تخلى مكانها ، كمحصلة لا غناء فيها ، على هامش حياتنا الفكرية . خاصة وأن التفكير في « المدينة الفاضلة » لا يزيد عن كونه ، من البقايا التى تخلفت (على مستوى العالم) من آمال البشرية ، في العدالة ، والحرية ، والمساواة ، والتكافل المشترك ، والانتصار على الطبيعة ، والابداع ، بيتما هى في الحقيقة ، غالبا ما توحى في الكثير جدا من الاحيان ، بالتصور لما نترقبه من آمال تنتهى بخيبة أمل قاسية ، وذلك على الرغم مما سجله التاريخ لبعض الفترات الهامة ، التى ما كان من الممكن أن تتحقق ، لولا الاثر الذى حققته بعض الارهاصات ، التى تواترت عن فكرة المدينة الفاضلة وان لم تضمها ، نظرية واضحة عن هذه المبادرات التاريخية الكبرى .

لابد اذن من جهود اجتماعية كبرى ، للكشف عن التغيرات التاريخية العظمى ، كى نهجد الطريق للتطور مع مزيد من الحرية ، ومزيد من السرعة ، في التحرك والاطلاق ، أكثر مما نعبر به عن مظاهر الاثارة ، والحماس ، والتأييد ، لفكرة المدينة الفاضلة ، قلت أم كثرت .

ولكل هذه الاسباب ، لا مجال للاخذ بفلسفة المدينة الفاضلة ،
 بحذافيرها ، وان كان من الممكن نقلها وتطويرها .. بالنظر الى
 ما يتسم به بناؤها النظري الاساسي ، من التجريد الزائد في
 مضمونها ، ومع غياب أى تصور ، وسط ، بين نظرتنا اليها كمجرد
 نموذج تاريخي يطرح على بساط الحاضر ، وبين النظر اليه ، من
 خلال رؤية شاملة للمستقبل البعيد ، ثم ان وضع حدود دقيقة
 لا يعدو أن يكون فكرة مبسطة ، لما قرره التاريخ .

وعلى هذا فان نظرية النقد التاريخي ، في تمسكها بالتصور
 العام لفكرة المدينة الفاضلة ، بما يتيح تطوير هذا التصور الواقع
 التاريخي المحدد ، يقتضي كشرط لهذا التطوير ، أن نبتعد عن
 ادانة الحاضر ، وأن نقدم رؤية مختلفة في جوهرها للمستقبل ،
 بحيث نبدأ دراستها ، على أساس الدراسة العلمية المقارنة ،
 للأنظمة المختلفة ، على ضوء الحقائق التاريخية ، والمشاكل
 العارضة ، والقوى الاجتماعية ، المتاحة فعلا .. ولا شك أن مثلاً
 هذه النظرية النقدية ، لن تستمر طويلاً في اطارها الفلسفي ،
 فضلاً عن أن أساسها النظري سيتكون من خلال الدراسة الفلسفية
 للانسان ، وقدراته الأساسية وحاجاته ، واستعداداته للتطور .

ثم ان هذه النظرية النقدية ، التي سنكون أكثر فاعلية ،
 وأكثر غناء ، من فكرة المدينة الفاضلة ، قادرة على أن تلعب الدور
 الانتقالي ، بين الواقع الحاضر وحده ، وبين آفاق المستقبل المبشر ،
 على مدى العصر كله .. وان كان من المفهوم بذاهة ، ان المستقبل
 المأمول على هذا النحو ، لن يكون واحداً في كل موقع على هذه الارض .

وقد يحلو لنا ، أن نقدم نماذج خاصة لعملية التطوير ، وصورها ،
 الانتقالية ، كما سيكون من المستطاع ، أن نستخلص الخطرات
 العملية اللازمة في كل صورة منها لكي نصل الى الاغراض المحددة ،
 ومع ذلك فلا شيء يؤكد ، ولا شيء مضمون في العملية كلها .. ومن

هذا المنطوق ، يجب أن يظل احتمال التطور ، والتغيير ، قائما في كل رقت ، أما دعوة أتصار المدينة الفاضلة ، الى الاخذ بفكرتها الافتراضية ، من وحى الواقع التاريخي ، فقد أصبحت دعوة بالية ، لا تتفق مع عصرنا الحاضر خاصة وأنه لا توجد مقاييس منطقية ، ولا ارهاصات تاريخية ، ولا نهاية لطاف ، سـتـبـلـغ مداها ، أن عاجلا أو آجلا .

ومن جهة أخرى ، فإن عملية استقراء التاريخ ، ليست مفتوحة الى الحد الذي يسمح باغضاء النظر عما وقع في الماضي من الاحداث ، أو عن الطريق الذي سلكه أسلافنا ، وشكلوا من خلاله ، بيئتهم الطبيعية ، والاجتماعية . . وهكذا فإن العادات والتقاليد المتوارثة عن الماضي ، تعتبر من العوامل الصاغطة ، التي تمنع العديد مما نتصوره من أفكار احتمالية ، تتقاطر علينا ، ومن ثم لا تسمح الا لمجموعات محدودة ، بالظهور .

وفي إطار ما يحتاج اليه ظهوره من هذه الافكار المحدودة - قلت أم كثرت - سنكون أحرارا في رسم الاطار التاريخي لمستقبلنا ، وسنبكون بمقدورنا أن نوسع ونزيد من حريتنا ، برفع هـمـسـتـوى معارفنا ، . وسنفحص بدقة ، ونناقل ميراثنا عن الماضي ، ونجرى اختبارا فاحصا ، نهدف به الى استبعاد ما لا جدوى منه ، وغير ذلك من الترهات الفارغة ، ثم ننسق النشاط ، بين جميع هؤلاء الذين شاركوا ببعض الانجازات الاساسية .

وتبقى النقطة الاخيرة ، التي تتعلق بالاهمية الفريدة ، في تفهم الكيفية ، التي يمكن للفلاسفة ، في وحدتهم ، وعزلتهم الاجتماعية ، أن يدركوا دورهم في الاسهام الفعال في وضع التاريخ ، ذلك أن بمقدورهم أن يتغلبوا على وحدتهم ، وعزلتهم . . اذا « حدث » وأثاروا هذه الموضوعات العامة ، التي ما تلبث أن تترجم

الى مفاهيم نظرية محددة ، تتمثل في التجارب القاسية ، والمعاناة والحاجة ، التي تعاني منها قطاعات اجتماعية عريضة ، وقوية .
فالفلسفة ، تستطيع أن تنخرط في الحياة ، اذا استطاعت ، أن تتحول بالآراء الفلسفية ، والاخلاق السياسية العامة ، الى أساس عملي ، يكشف بقوة ، عن ضيق الافق ، وعدم الفهم ، والانسانية التي تتسم بها أفعال الحكم والادارة ، في مجتمعاتها الخاص بها .
(ومن السهل أيضا أن تنطبق على أي مجتمع آخر) .

ولا شك في أن سر الاكتشاف العملي الذي يمكن للفلسفة أن تتوصل اليه ، يكمن في التصدي للمشاعر الفجة ، والاحتياجات الشعبية غير المحددة ، والمشاريع النظرية (المعدة على الورق) والمأخوذة عن عالم واسع الثراء في ثقافته ، وأخيرا . . في التصدي لما تجمع من التراث العام لتجارب المثات من الأجل السابقة ، ذلك أنه بدون نظرية تنشأ على أساس فلسفي ، سيظل الالتزام العملي ، مجرد التزام سطحي ، قصير العمر ، تابع من تجربة فجة ، لجيل واحد ، في بلد واحد ، أو في جزء من العالم ، خلال فترة زمنية مؤقتة .

فالنظرية . . ضرورية ، للربط بين هذه التجربة الخاصة ، والمحدودة ، وبين مفهوم التجربة الشمولية على مستوى البشرية كلها . . وعلى قدر ما تبلغ أزمة المجتمع من الحجم . . على قدر ما تدعو الحاجة الى التعجيل بالحل الشامل ، الاساسي ، للمشاكل القائمة ، وما تتطلبه المقتضيات الموضوعية للريادة الفلسفية .

وثمة مثالان واضحان ، للكيفية التي يمكن للفلسفة ، أن تؤثر بها في مسار التاريخ الحاضر ، وتريسم اتجاهها عاما نحو التغيير الاجتماعي الكبير ، ويتمثلان في الثورتين الاميريكية ، والروسية ، حيث نجد في كل منهما ، أنه كانت هناك فلسفة سياسية قوية ، سبقت قيامهما ، ومهدت للوضوح والتبرير الفكري ، والاستمرارية ،

والاقتناع العميق ، بالمطالب والاحتياجات التي كانت تلمسها - بتلقائية وعفوية - قطاعات اجتماعية كبيرة ، في كل مرة تقع فيها أزمة اجتماعية . . وكانت جذور كل منهما ، تضرب بعنف في الدعوة الى الحرية والمساواة ، والاخاء الانساني ، على نفعة واحدة ، ومن منطلق اهتمام واحد ساد الفكر الثقافي المتبادل على مدى التاريخ البشري

ذلك ان الجماعة ، أو الجماعات ، هي لب الحركات العظمى الرائدة ، باعتبار أنها - أي الجماعات - هي أول من تحس بالمماناة مباشرة ، وهي التي تتباور من خلالها أوضح صورة لعوامل القهر الاجتماعي الظالم . . أما العقل المدبر لريادة هذه الحركات ، فيتمثل في الفلسفة ، باعتبار أن جميع الثورات ، ولدت حقيقة ، في رؤوس الفلاسفة . . وان كان الطريف في هذا الخصوص ، ان المشكلة لم تكن في عدم فعالية الفكر الفلسفي ، وإنما كانت المشكلة في إفتقاده - أي الفكر الفلسفي - لرسائله الاصلية التي تقتضي منه إعادة التفسير ، والموائمة لجميع الظروف التاريخية ، وهو الامر الذي لم يؤخذ بمفهومه كرسالة أساسية للفلسفة .

فمن طبيعة الفلسفة أساسا ، انها لا تطبق بسهولة . . لان كل خطوة من خطوات تطبيقها العملي ، تقتضي تناول عمليّة إعادة الصياغة الفقهية ، بما يطوعها للمفاهيم الشذوية ، الدارجة . . فمأساة الفكر الفلسفي الثوري ، انه يقع - غالبا - في قبضة المنتصرين ، والمهسكينين بزمام السلطة السياسية الجديدة ، ثم ما يلبت أن يتوائم مع هذه السلطة ، ويتحول الى مذهب رسمي ، أو أيديولوجية ، تعبر عنها . . ولم يكن بوسع الليبرالية ، ولا المركسية ، ان تنجو من هذا المصير .

بل ونم تنج أية نظرية من مثل هذا النوع من الاستقطاب ، نظرا لعدم قدرة المفكرين ، على السيطرة على ما ينتجونه من

نشاطهم الفكري ، خاصة ، ازاء ما يقع من نتائج عملية ، تزييف
القصص الحقيقي من هذا النشاط .. ولهذا فان التصدي لهذه
المشكلة ، يجب أن تكون النقطة التي نبدأ من عندها البحث
للوصول الى حل لها .. بدهنلى أن الفلسفة والعلم عموما ، يمكن
أن يبدأ معا ، في وضع تصور محدد ، ومترابط ، لحالات استخدامها ،
وحالات سوء استخدامها وفقا لنماذج فلسفية ، يمكن القياس
عليها ..

فالمشكلة في اطارها العام ، هي كما يلي :

إذا كنا نعالج اتجاهها لعمل فلسفي ، يتبلور في نشاط اتخذناه
على سبيل الرمز ، بحيث يمكن تحويله الى نشاط عملي مفتوح ،
وفقا لبعض المبادئ العامة .. فكيف يمكن أن نقن هذه المبادئ
بالضرورة التي تضمن بها التقليل من احتمالات سوء التأويل ،
أو التطبيق الذي يزييف ، أو يطمس قصدنا الحقيقي منها ؟

ذلك ان وضع نماذج فلسفية رائدة ، يتطلب منا أكبر قدر
ممكّن من الترشيد ، والترابط ، وروح النقد ، والتفتح ، والوضوح ،
والتضامن الثقافي المتبادل ، سواء في الاستخدام العملي للنظريات
أو في بنائها .. وهى حالة خاصة للفكر بشموليته ، وعقلانيته ،
وفي تفاعله في دراسة السلوك البشرى .. أى أن وضع نماذج فلسفية
للقياس عليها (والذي يقتضي توفير أكبر قدر من الحكمة سواء في
التطبيق العملي للنظريات ، أو في بنائها) يجب بدوره أن يحذرنا
من أخطار سوء الاستعمال ، وان يساعدنا في الحفاظ على هدفنا
الاصيل فيما ترسمناه ، من هذه النماذج .

والآن .. ما هى تدبؤاتنا من أجل عالم جديد ؟

ذلك أنه مهما كانت الصور المبشرة ، التي نترقبها لعالم
جديد ، وما قد ينشأ عنها من خيالات شاحبة ، في جملتها ، فليس
هناك في أفلاك النجوم ، ولا في قوانين التاريخ ، ما يجدد لنا بدقة ،

ما يستتمخض عنه حركة الابداع البشرى .. وانما المعول عليه أساسا في ذلك ، هو ما يتعين علينا أن نختاره من الاحتمالات المتترتبة ، والتي تختلف من بلد الى بلد ، كما تعتمد على ما بلغه فعلا ، مستوى التطور المادى والثقافى ، وعلى المعادلات الموضوعية الخاصة بالبيئات الاجتماعية التى تكونت في الماضي .

فلو عرض لنا سؤال حول مستقبل المجتمعات الصناعية في العالم انحر ، في الغرب ، مع علمنا بكل أسباب تطورها في الماضي والحاضر .. فاننا يجب أولا أن نضع في اعتبارنا ، عددا من وسائل التغيير الاجتماعى ، وقد أشرت باختصار الى واحد من هذه الوسائل ، وهو بالتحديد ، مشروع المدينة الفاضلة . ولا بأس من أن نشير الى منهج آخر يتمثل في التطور التدريجى ، ومحاولة بناء المستقبل من خلال التجربة والخطأ ، وهو منهج يمكن تطويره ، لو استنارت السياسة بما يرشدها اليه العلم .

فالمجتمعات الغربية الحرة ، تعيش اليوم في ظل شعار زائف ، بينما تبدو الصورة البديلة ، من ناحية ، أما بتحقيق المساواة على نمط المدينة الفاضلة ، والتي لا تتحقق الا باستخدام العنف والتدمير ، وغالبا ما ينتهى الى الطغيان البيروقراطى ، وأما - من ناحية أخرى - بالاستسلام لواقع مضيع ، وظالم ، وان كان يتميز على الأقل بمستوى معقول من الاستقرار ، والامن ، والحرية المدنية .

على أن هناك صورة بديلة ثالثة ، ممكنة التحقيق تاريخيا ، وتدعو الى التفاضل حقا .. وتتمثل في مجموعة من الاصطلاحات الجوهرية التى تتم بدون عنف ، وتعتبر في جملتها ، تطويرا مضطربا ، واستمرارا للعمل الاجتماعى الاساسى ، للرأسمالية الليبرالية ، من ناحية أنها ، تضمن حياة تسودها ديمقراطية سياسية عادلة ، قوامها ، اقتصاد يقوم على أساس المشاركة الحرة .

هذا ويستند الأساس النظري ، لمثل هذه الثورة الاصلاحية ، على الاتجاهات النقدية الفلسفية ، والعلمية للمجتمع . . . وهي اتجاهات ترهن بدورها ، بما يضعه منهج النقد أساسا من الحلول الجذرية ، التي تستوعب جميع مشاكل الجوهرية ، باعتبار أن كل مشكلة من هذه المشاكل تتمثل في التناقض بين الخاصية البنائية للرأسمالية الليبرالية ، وبين بعض الحاجات الأساسية العالمية اللازمة لحياة الجنس البشري ، وتطوره ، وانتمائه الاصيل الى بيئته الاجتماعية .

وإقتضي حل مثل هذه المشاكل ، من أساسها ، الاعتراف بالانظمة ، والهياكل الاجتماعية ، واعدادها لكي تكون مهياة لتحقيق هذه المطالب . . . والتي نجتزئ بضمنية منها جديرة بأن نوليها عناية خاصة ، وهي . . . الملكية الخاصة ، والبيروقراطية ، والفقر المادي والروحي ، والعمل غير الآلي ، والقصور في التصنيف الاحصائي .

(-) وتتناول المشكلة الاولى ، أشد ما يتعلق بحاجة الانسان الى تحقيق انتمائه لمجتمعه ، والمشاركة مع غيره من أعضائه ، ببعض القيم ، وأن يعيش في تضامن معها ، وأن يوفق بصورة معقولة ، بين نشاطه الفردي ، وبين الاهداف الاجتماعية العامة . . . وأخشي أن أقرر أن هذه المطالب ، لا تتوفر في ظل الاشكال القائمة للليبرالية الرأسمالية ، بالنظر الى أن برنامجها الاقتصادية ، تجعل من المنافسة ، والصراع الدائم ، سمة لا غنى عنها ، مما يدفع بالافراد نحو المبالغة بالتمسك بحرماتهم الخاصة . . . وهكذا تتشكل المجتمعات في صورتها الخادعة ، على أسس من المشاركة في العقيدة الدينية ، أو المصلحة الوطنية ، وأخيرا . . . من الخوف المشترك .

ومع تراجع الدين . . . ومع تزايد الشعور بتصادم الازمات التي

تتعرض لهذا الانظمة الاجتماعية ، انطلقت قوى متفرقة ، في محاولة للزحف على القوى المتكاملة ، وابتلاعها ولعل خير مثال يشهد على ذلك ، بما له من الدلالة البالغة ، يتمثل في انهيار أو التهديد بالانهيار ، اقتصاديات المدن الاميريكية الكبرى ، وهو ما لا يكاد أحد يصدقه عندنا في أوروبا ، ممن دأبوا على زيارة أميركا بصورة منتظمة وذلك فضلا عن ظاهرة الهجرة من المدن الى الضواحي ، التي لم تتوفر لها ، حتى الحد الأدنى من الشروط الضرورية لقامة المجتمعات .. وهكذا تبدو المشكلة ، وكأنها غير قابلة للحل ، طالما استمر الاعتقاد السائد على ما هو عليه ، من أنه لا يوجد بديل عن الاتحادات الرأسمالية .. أو ملكية الدولة ، أو الاقتصاد الموجه .

بيد أن لدينا بديلا ثالثا ، أسفرت تجربته العلمية عن نتائج طيبة ، حتى في الولايات المتحدة نفسها ، وتمثل في وضع سياسة قوية ، تقسم بالتأييد الاشتراكي لاقتصاديات الاستثمار العام ، وملكية الاتحادات الاقتصادية ، واشتراك العمال والعمالين في الادارة بأنفسهم ، مستقلين عن كل من الرأسمالية أو عن الدولة .. وعندما نخلص الجو الاقتصادي من المنافسة غير الشريفة ، ومن دعاوى القلق ، ومن الحقد والكراهية .. عندئذ فقط .. يمكن للحياة الاشتراكية أن تحقق وجودها في الجو السياسي ، والثقافي ، وذلك هو الشرط الاساسي وان لم يكن كافيا .

(- أما المشكلة الثانية فتتعلق بالبيروقراطية .. وجدير بالذكر في هذا الصدد ، ان الانسان يوهب طاقة نشطة ، يحتاج الى استغلالها ، بالمشاركة في وضع القرار الاجتماعي أو الاشتراكي .. وقد اتسمت هذه الحاجة بقوتها المتزايدة ، في الدول الليبرالية الغربية ، وخاصة في سكاندناوة ، وفي أوروبا الغربية ، فضلا عن تزايدها في هذه البلاد (أمريكا) .. على أن اشباع هذه الحاجة ، يبدو غير ممكن في ظل ظروف الديمقراطية النيابية وحدها ، برغم

ما تتمتع به الحريات المدنية ، بقدر أكبر ، منه في ظل أى نظام سياسي آخر .

ومن ناحية أخرى ، فقد أدى تزايد دور الدولة ، في الاقتصاد ، وبرامج الرفاء العام ، انتشار البيروقراطية ، وسوء استعمال السلطة ، إلى انتشار الفساد والرشوة . . فما كاد يأتى وقت ، تحدثت في الظروف المادية ، نحو حياة أفضل ، وتوفير المزيد من أوقات الفراغ ، كما تحقق نظام أفضل للتعليم ، ومستوى أعلى في الثقافة السياسية ، كانت كفيلة بأن تمكن الملايين من المشاركة في صنع القرار الاشتراكي . . نقول ما كاد الوقت يأتى بكل ذلك ، بما يعمق الاتجاه نحو الديمقراطية حتى انقضى الاضطراب البيروقراطي عليها يحاصرها من كل جهة ، سواء من داخل الدولة أو من داخل الاحزاب ، أو من داخل المنشآت .

وهكذا بدت المشكلة - مرة أخرى - كما لو كانت مستعصية على الحل إلى المدى الذى ساد فيه الاعتقاد بنائه - أى الحل - البنى يخرج ، عن أحد بدائل ثلاثة :

١- وكان أول هذه البدائل الثلاثة ، نظام التجارة الحرة الذى عفا عليه الزمن ، بعد أن أصبح التنسيق الاقتصادي ، والرفاء العام ، خارج النطاق السياسي بالكامل .

٢- وانحصر البديل الثانى في نظام رقابة الدولة رقابة كاملة على كل أنشطة النشاط الاجتماعى .

٣- أما البديل الثالث ، فيقضى بفرض الرقابة البيروقراطية الكاملة من خلال الحزب البرلماني الواحد .

ومع ذلك فثمة بديل رابع ، يقوم على أساس وضوح العمل عن طريق هيئات حكومية ، تتشكل بناء على انتخابات غير مهذبة

تجدد كالح دورة ، لنواب يفوضون من الشعب ، على كل مستويات التنظيم الاجتماعي ، في المجتمعات المحلية ، والمنشآت ، أى في الدوائر السكانية ، ودوائر العمل ، وعلى مستوى الأقاليم ، وفي جميع فروع النشاط ، أخيرا على المستوى الشمولي للمجتمع بأسره . وفي هذا النطاق ، فان الهيئات ، والمجالس ، والجمعيات النيابية المذكورة ، هي التي ستأخذ على عاتقها مسؤولية صنع السياسة ، والرقابة العامة ، على جميع هذه الوظائف ، وعليها وحدها ، حيث لا غنى عن التماسيق ، والادارة الرشيدة معا وحيث يجب أيضا أن تطرح مشروعاتها الفنية المحددة ، على أن تحتفظ بممارسة سلطاتها كاملة عليهم ، بل وقد تضع قيادات عليا ذات سلطات عامة ، في كل ميدان اقليمي خاص من ميادينها .

وعلى هذا النحو ، تستبين لنا ، الفوارق الاساسية ، بين كل من نظام الديمقراطية النيابية ، ونظام المشاركة الديمقراطية وان كان لا وجه للمقارنة أولا ، في صدد ما يحققه هذا النظام الأخير ، من مستوى عال من النشاط الفاعل عن تزايد اشتراك المواطنين فيه ، ولانه ثانيا ، يغير بدهق ، طبيعة ودور الاحزاب السياسية لان الاحزاب ذاتها ، في تدرجها الهرمي ، وفي تنظيماتها البيروقراطية - قلت أم كثرت - ستقوم طبقا لهذا النظام ، بدور وسائط اتصال بين الشعب والحكومة ، الذي تقوم به في النظام الديمقراطي النيابي .

ففي الشكل التقليدي للديمقراطية النيابية في بريطانيا العظمى - وبصورة أقل في الولايات المتحدة - يدين أعضاء البرلمان ، والحكومة ، بمجرد انتخابهم ، بسلطاتهم الشرعية ، الى الحزب ، أكثر مما يدينون بها للقاعدة الانتخابية .

أما الديمقراطية المشاركة أو الاشتراكية الديمقراطية فتقضي بأن يكون أعضاء الحكومة التي تشكل تشكيلا ذاتيا - أيأ كان التنظيم الذي ينتمون اليه - مسئولين مسؤولية مباشرة ، أمام (٣٨ - فلسفة)

هؤلاء الذين فوضوهم بسلطاتهم .. أى أن الأحزاب ، لن تكون بمثابة منظمات حاكمة ، وإنما تعتبر - على أحسن الفروض - منظمات سياسية ، تحدد البرامج ، وتعمل على رفع مستوى الوعي السياسي للشعب ، وتحاول توجيه أفرادها نحو أهداف نوعية خاصة ، وتساعد في اختيار أفضل المرشحين .. وهكذا فإننا في ظل هذه الظروف ، لن نكون بحاجة ، الى سياسيين محترفين .. وكذلك ، تنفقد البيروقراطية سبب وجودها ، وتختفى ، كمركز قوة ، ولن يبقى منها غير دورها الفنى البحت .

٣ - أما المشكلة الثالثة فتتعلق بالفقر ، كنتيجة من النتائج الحتمية لضعف انتاج العمل ، فقد بلغ متوسط ما يخصص للفرد من الدخل القزدي ، بـ ٧٠٠٠ دولار ، في أوروبا الغربية ، وأمريكا الشمالية من ٦ - ٧٠٠٠ دولار ، بما يكفى لأول مرة لاشباع الاحتياجات الأولية لكل فرد ، من الطعام ، والسكن والتعليم الاساسي ، والرعاية الصحية الخ .. وهكذا حلت المشكلة في بعض الدول الأوروبية ، وفي أمريكا الشمالية .. لكنها ما تزال في انبلاذ الأخرى ، رابضة على صدر قطاعات كبيرة من الشعب ، الذى يعيش في ظل ظروف مادية ومعنوية تهمس .. فالطعام غير مناسب ، وادون الكفاف ، والبطالة منتشرة ، والرعاية الصحية معدومة ، والتعليم غير كاف ، والثقافة محدودة .. وذلك كله بالاضافة الى ما تعانيه هذه القطاعات من الفوارق الاجتماعية ، وخاصة بين الاقليات من الاجناس الأخرى .

لا مجال اذن ، لحل مشكلة كهذه ، في ظل نظام يقوم على حرية التجارة ، أو في ظل الاقتصاد الرأسمالى ، حيث يبلغ الجموح بالاستثمار الرأسمالى الى حد الابقاء على المجتمع في حالة من الفقر ، لئلا يظل محتاجا الى العمل ، ولكى يكون له - أى لذلك الاستثمار - قوة تفاوضية أكبر في مواجهة المنظمات العمالية .

ولهذا فان الاعتماد على الحل البديل الذى تعرضه الرأسمالية

الأمريكية ، في الوقت الحاضر ، تحت برنامج الرخاء الرأسمالي ، فلا يبدو أن يكون حلا جزئيا وغير كاف ، بل ويثير الاحساس لدى الأفراد مسألة الشأن ، وبأنهم غير مرغوب فيهم لاي عمل نافع ، أو أنهم يذهبون من الحياة الاجتماعية . كما يثير الشعور بالضياع ، ويساعد على نشر الفساد البيروقراطي ، من خلال ما يقتضيه التطبيق الإداري لبرنامج الرخاء ، ويقف حائلا دون أية دعوة الى توفير الرعاية الاجتماعية للضعفاء ، أو المرضى أو المسنين .

ع - وتتلقي المشكلة الرابعة ، بالعمل ، حيث يلاحظ أن الطاقة البشرية ، في تكويينها العام تقتضي بطبيعتها ، أن تخطى في حرية ، وفي تلقائية ، بل وتصبح في أخيلتها الابداعية ، لكي تدخل في غمار تجاربها . بيد ما يهدو الطعام الحديث للإنتاج الصناعي ، بمنهجه في التخصص والمعمل الآلي ، الى تحطيم أي أثر لملكة الابداع ، والتي تعتبر قوام المهارات الفنية ، والحرفية ، وان كانت - ازاء تعاضد الطاقة الانتاجية - قد فتحت مجالات جديدة لتنظيم لعمل مع مزيد من الحرية ، وأدخات وسائل جديدة لتجميل الوسط الصناعي ، وأفسحت مجالات أوسع لزيادة فرص العمل أمام المعدال ، ووفرت قدرا أكبر من أوقات الفراغ ، نتيجة لتخفيض ساعات العمل ، مما يتيح الفرص لاستغلالها ، في وجود النشاط الابداعي ، اذا أمكن تطوير التعليم على نحو أفضل ، يكفل أو ييسر الاشتراك في مجالات أخرى للنشاط كالرياضة ، والعمل الاجتماعي ، والسياسي . ولو أن هذه الفرص ما تزال معدومة ، للأسف ، لان النظام القائم ما يزال في اتجاهه المحموم الى زيادة الانتاج ، وتعزيز قوى الاتحادات الرأسمالية ، بدلا من أن يوجه جهوده نحو التطوير الكيفي للنشاط الحيوي لكل فرد .

ويتضح من ذلك أن زيادة الطاقة الانتاجية ، تستخدم لزيادة الاستهلاك ، بدلا من أن يستفاد بها ، في توفير الوقت الذي يازم

لكل فرد ، لكي يزود نفسه بالثقافة الضرورية له ، أو لكي يستزيد من الفرص التي يحقق بها تجاربه الذاتية .. ولا شك أن مثل هذا الحل لا يتفق مع المنطق لأنه يؤدي إلى فائض في الانتاج ، يرضي هباء * .. فضلا عن أنه يشكل قيда على تطور النشاط البشري ، سواء لدى كل عامل من العمال ، الذين يضطرون إلى التفاق حياتهم - دون ضرورة - في ساعات طويلة في العمل ، كآلة ، لا عقل لها ، أو لدى كل من العمال الذين يطردون من العمل ، ثم تقدم لهم المكافآت ، عن « عدم العمل » .

٥ - وأخيرا .. تركز المشكلة الخامسة ، على الحاجة إلى التوسع المستمر في الانتاج المادي وتشجيع الاستهلاك الفاقد ، بما لا يتفق مع مقتضيه الضرورة ، من استخدام الموارد الطبيعية ، بحكمة في سبيل الحرص على الاحتفاظ بمجتمعات متوازنة ، وطبيعية ، وسليمة .

هذا ، وقد جاء وقت علمنا فيه ، بمدى الندرة التي تهدد القدر المحدود من الموارد الطبيعية ، والطاقة ، وبعدم كفايتها .. ومع ذلك فقد سخرت الصناعة ، بكل طاقتها ، لعمل المستحيل من أجل خلق احتياجات مصطنعة ، وزيادة الحوافز على الاستهلاك ، بما يؤدي إلى استنفاد هذه الموارد ، مع شدة ندرتها .

ولا شك في أن الحل الوحيد ، والمقبول ، لهذه المشكلة ، بما يتواءم مع الحلول المطروحة للمشاكل الأخرى ، ينحصر في اعطاء كل فرد ، الفرصة ليطور احتياجاته على المستوى الرفيع ، الذي

* المترجم : لا شك في أن الكاتب يقصد ، بالانتاج الفائض هذا ، ما يفرض عن حاجة المجتمعات التي تجاوزت حد الاشباع ، بينما هناك مجتمعات أخرى ، ناهية ، أو متخلفة ، يمكن أن يوجه اليها .

لا يحتاج معه الى تكديس السلع المادية ، وذلك لكي نسمح له في ضوء ذلك من التحول من الرفاهية الزائدة ، الى الثقافة ، والتكافل المشترك وتوحيده من تحقيق ذاته .

على أن الحلول التي طرحناها للمشاكل المذكورة ، ستختلف - طبعا - باختلاف المجتمعات التي نشأت فيها ، وذلك سواء من حيث النظام المقرر لكل حل ، ودرجته وسرعة تنفيذه ، أو من حيث الوسائل التي يقتضي استخدامها لكل - سلبية كانت أو عذيفة - أيما كانت ، وأيما كان نصيب الحل المطروح من الاصلالة ، والابداع ، قل أم كثر .

وما لم تحل هذه المشاكل ، بصورة نهائية ، فأخشي أن يعيد التاريخ نفسه ، مرة أخرى وتنجرف المدنية معه الى الابد .

ولا شك في أن التوصل الى رؤية صادقة للمشاكل العملية ، من جذورها مباشرة ، يحتاج الى نظرية اجتماعية ، تقوم على أساس فلسفي ، وتوقف فينا الوعي ، بحسم ، وبدقة كافيتين ، لتحذيرنا من مخاطر الاهمال ، وتوجيهنا نحو البحث عن حلول بناءة ، ومقبولة ، وطويلة الاجل وعلى الرغم من أن مثل هذه النظرية المطروحة ، لن تبلغ بصداها الى الغالبية من أفراد الشعب ، مهما يكن ذلك الصدى عاليا ، ورغم أنها لن تذاق طاقات اجتماعية كافية ، وقادرة على تحقيق تقدم تاريخي أصيل ، تصطبغ به الاشكال الاجتماعية القائمة . . . الا أنها بأقل قدر يمكن أن تحققه ، ستمارس ضغطها في الاتجاه الصحيح ، من خلال التطور التلقائي ، الذي تقتضيه الحاجة .

هذا الى أن هناك دائما ، جانبا مضيئا ، لدى الطبقة الحاكمة ، يتمثل في ادراكها ، بأنها في سبيل الابقاء على أنظمتها الاساسية ،

قد يقتضيها ذلك أمام بعض المشاكل العاجلة ، أن تضحى ببعض
الإنظمة القائمة ، مهما كلفتها من الثمن . . ذلك أنه طالما كانت
الفرصة متاحة للإصلاح ، ولو جزئياً ، فقد يكفيها - أى الطبقة
الحاكمة - أن تدفع بقوى جديدة ، لكي تحمل عبء التغيير ، أمثالاً
للتصميم الأساسي المخطط لها .

ونخلص من ذلك ، إلى أن الأدوافع القوية - حتى ولو لم تعززها
قوى حادة في تضامها ضد القوى المادية القائمة - فإنها مع ذلك
لا بد وأن تتجه بفعاليتها ، نحو الطريق الصحيح .

أصـداء عامة

(ب)

في الأخلاق

الفلسفة

والمثل الاخلاقية

بقلم

ويليام ك. فرانكين

الاستاذ بجامعة ميتشجان « أن اربور » - ميتشيجان - وقد
انسحب بعد أن قام بالتدريس بجامعة ميتشيجان منذ عام ١٩٣٧،
وهو مؤلف الفلسفة الاخلاقية (١٩٦٣ و ١٩٧٣) ومؤلف «ثلاث فلسفات
تاريخية في التعليم» (١٩٦٥) ونشر له عدد من المقالات في الفلسفة
الاخلاقية وفي فلسفة التعليم ، أعيد طبع بعضها في « تنبؤات عن
الاخلاق » الناشر ك.أ.جود باستر .

منذ مئتي عام تماما ، جاء أجدادنا ، ليصنعوا أمة جديدة فوق أرض هذه القارة ، مدفوعين بحماسهم للحرية ، وبعض فلسفات أخلاقية ٠٠ ومنذ ٢٦ عاما مضت على منتصف هذا القرن الحالي ، كتبت مقالا ، حاولت فيه ، أن أبين ، وأصف أثر دراسة الفلسفة الأخلاقية في ذلك الوقت (١) ٠٠ وهأنذا الآن ، أعود الى كتابة مقال آخر كلفت به ، ونحن على مشارف ثلاثة أرباع القرن بمناسبة احتفالنا بذكرى مرور مئتي عام على ميلاد هذه الامة ٠٠ وما من شك في أن غايتي الوحيدة - ولعلها ، أن تكون غايتك أيضا - اننا ، وقد عشنا ثلث هذه المدة ، فلن نعيش حتى نكتب مقالا آخر سنة ٢٠٠٠ ٠

وقد تجددت المهمة التي وكلت الى في الكتابة عن « المثل في السلوك الاخلاقي » ٠٠ وكان تصورنا مع آبائنا المؤسسين لهذا المؤتمر الفلسفي ، أن نتناول فيه ، مناقشة مستقبل دور الفلسفة في حياة أمتنا ، تحت عنوان « الفلسفة ، ومثل السلوك الاخلاقي » ٠٠ ولن يكون هذا المقال ، عملا نمطيا للفلسفة الأخلاقية عن موضوع المثل ٠٠ وإنما سيكون شيئا أقرب الى العمل المنهجي ، أو برنامجا عن الفلسفة الأخلاقية في علاقتها بالمثل الأخلاقية لمجتمعنا في المستقبل ٠٠

(١)

ذلك أن خلفية تصورنا لهذا الموضوع ، تنحصر في الاهتمام الواسع بمثلنا الأخلاقية ، التي تضم القواعد الأخلاقية العميقة والمبادئ ، والضوابط ، والقيم التي تحكم (أو لا تحكم) سلوكنا وهو اهتمام نشعر به ، من خلال عدد من الحقائق التي تحيط بمجتمعنا المعاصر ٠٠ فهناك كثير جدا من الناس الذين تعجزهم امثل الأخلاقية ، أو الذين لا يهتمون كثيرا بأن تكون لديهم هذه

المثل ، بل أن الكثير منهم ، ضد فكرة ، أن تكون له «مثل» على الإطلاق .. وأكثر من هؤلاء ، تعميمهم شهوة العناد ، وسوء الطوية ، سواء أكانوا لا أخلاقيين ، أو غير أخلاقيين بالمرّة ، أو ضد الأخلاق ، بل أننا نجد من بين الأخلاقيين أنفسهم ، أو ممن يتظاهرون بذلك ، مظاهر للتعدد ، والاختلاف ، والتدويع في المثل الأخلاقية التي يتخذونها لأنفسهم .. وهناك أيضا حالات أخرى من الخلط ، والشك وعدم الوثوق ، والتسببية ، والشخصية ، والتشكيكية ، وغالبيتها تتخذ أوصافها من الاشارات التي ضمنها « جون دون » في كلماته حين قال :

شئتان ، في شئتان .. لا تناسق بينهما
الكل في عطائه ، أو في علاقته في سلة واحدة
الامير ، والرعية .. والاب ، والابن ، كخليط من اشياء النفسية
يسواء أكان ذلك كله ، سببا لمأساة الانقسام في تعليم الاخلاق
عندنا ، أو كان نتيجة له ، فلا يكفي أن نقول ذلك وكفى .. أو
- حتى - أن نؤمن بذلك ، ونكتفى به .. بينهما العديد من الافراد
والتنظيمات ، ما تزال سادرة في الطريق الذي يجعل ما تقوله لغوا ،
ولا أثر له .

ولا شك في أن الصورة التي أثارت هذا الاهتمام ، وإن بدت
- الى حد ما - من جانب واحد ، إلا أنها ، تعتبر أيضا صورة
صادقة ، الى أبعد مدى ، لان موقفنا الحالي من موضوع المثل
الأخلاقية ، ينقسم بالاضطراب الشديد على نحو ما كان كل جيل من
الاجيال السابقة ، يصف موقفه ، من هذا الامر ، وهو نفس ما يبدو
أن جيلنا الحالي يشكو المزبد منه ، مما كان من قبل ، ولو بسبب
التطورات الجديدة في المجالين الشعبي والتكنولوجي ، على مختلف
المستويات ، والآثار المتبادلة بينهما .

ولا يقل عن ذلك - فيما تتعرض له أهدافنا من التشويه -

قول القائلين ، بأن الفلسفة والفلسفة الاخلاقية بالذات مسئولة ،
ولو جزئياً ، عن هذا الوضع ، من خلال علم النفس والعـلـوم
الاجتماعية ، الى جانب الاحداث التاريخية •

ومهما يكن مبلغ الصدق فيما يقال عن حالات القصص
السابقة ، فلا أعتقد أن الفلسفة الاخلاقية المعاصرة ، يمكن أن
تكون محل لوم في هذا الخصوص • وعلى أية حال ، فليس الذي
يعنيها ، هو الماضي ، وإنما الذي يعنيها هنا ، هو ، المستقبل ،
والهذا أعتقد - على ما سأحاول أيضاً - أن الفلسفة الاخلاقية
الحديثة ، قد تحركت فعلاً في اتجاه مشجع • وعندئذ ، فثمة سؤال
يجب أن نطرحه في هذا الصدد ، عما يتعين علينا أن نفعله ، بشأن
المثل الاخلاقية ، مع فرض أننا نستطيع أن نفعل شيئاً ، خاصة
إذا ركزنا عقولنا فيه ، وإذا عرفنا أن هناك خيارات ، يمكن لنا أن
نختار بينها ؟

ذلك أن الفلسفة الاخلاقية والاجتماعية ، تستطيع - على
الاقل - أن تناقش هذه المسألة يحدوها الامل (لا في مجرد ضربة
حظ ، على نحو ما لاحظ هيجل في « بومة مينرفا ») ولكن فيما
لا يقتصر فقط على البدائل التي تحددها ، بل وكذلك فيما تقدمه
من النظرية ، التي نسترشد بها الى ما يجب علينا أن نفعله ،
بحيث لا نترك المسائل هكذا ، الى السياسيين ، ورجال الدين ،
ولجهاذة الصناعة ، أو للثوريين ، أو • نتركها للحظ •

ولو أننا رجعنا الى موقفنا في الماضي ، كما وضعناه ، لاقتضي
- فيما يبدو لي - أن ننظر اليه نفس نظرتنا ، وبذفس اهتماماتنا ،
الى معظم المشاكل الاخلاقية ، السائدة ، والملاح في وقتنا الحاضر
وعلى رأسها مشكلة ، تعليم الاخلاق لاجتماع المجتمع ، بدلا من تلك
المشاكل المتألفة بالطبيعة العضوية ، والتي يدرسها الكثيرون ،
كما كتب فيها الكثيرون • وهأنذا ، أنضم بكل طاقتي الى فلسفة

الاخلاق ، اكى نتصدم بها ، لبحث هذه المشاكل التى فرضت علينا
 نفسها ، عمليا عند ٢٥ عاما ، ومع ذلك فقد أهمنا - فيما اعتقد -
 أهمها ، وأشدّها إلحاحا ، الامر الذى حدا بى الى تلمس هذه الفرصة ،
 لكى أتصدى للدفاع عنها والمطالبة بوضعها على قمة جدول أعمالنا ،
 تلك هى مشكلة تعليم الاخلاق .

والواقع أن أول ما يجب أن نفعله - فيما أراه الآن - هو أن نفكر
 لانفسنا ، في محاولة وضع نظرية ، للتعليم الاخلاقى ، على نحو
 ما يبدو واضحا من اتجاهات الفلسفة البريطانية والامريكية ،
 - وكما سنبين بعد - الى وضع مثل هذه النظرية ، مما يجعل
 اقتراحى هنا ، لا مجرد دعوة ، الى اعادة بنائها ، بقدر ما هى
 دعوة الى تجديد الاتجاه نحو الغاية منها ، واعادة تشكيل صيغتها ،
 وذلك هو أقل ما يجب الدعوة اليه .

ولو أخذنا بهذه النظرة ، اقتداء بكوبرنيكوس ، فان موضوعنا
 حول الفلسفة ، والمثل الاخلاقية للمجتمع ، يصبح مسألة خاصة
 بالتعليم الاخلاقى . فماذا نفعل اذن في هذا الخصوص ؟ .. ربما
 كان الجواب هو - طبعا - ألا تفعل شيئا .. وأن ندع الحال على ما هو
 عليه .. بل ان كل المتفائلين ، وكل المتشائمين ، يمكن أن يتخذوا
 هذا الخط السلبى .. ولكننى سأفترض أننا من المؤمنين ، بالتطور
 نحو الافضل ، وعندئذ « فان الكثيرين » سيتجهون الى البحث عن
 « قانون ، أو أمر » ويسلكون خطأ آخر ، يدعو الى المحاولة ، لتحقيق
 ما تفرضه الضرورة ، لتحديد الموقف في مجتمع ثم يحدث أن توافرت
 له - في الظروف التى أشرنا اليها - خطة كاملة أو شبه كاملة ، للتعليم ،
 وتكريسه المعدل من أجل مجموعة من المثل الواحدة (أو شبه الواحدة)
 لكل فرد .. وقد يثير ذلك شيئا من الدهشة والتساؤل ، عما اذا
 كان من الممكن اذن ، أن تعود عقارب الساعة الى الوراء (مع
 الافتراض بأن مثل هذا الموقف قد وقع في الماضي) ، أو اذا كان

كذلك ، فهل من المرغوب فيه ، أو هل من حقنا أن نستخدم الوسائل اللازمة ، لنفعل ذلك حيث يتبادر الى الذهن ، ثلاث منها : هي . . القانون ، الثورة ، التعليم غير العقائدي . . ومع ذلك فقد يبدو أن الأمر يقتضي - عملاً - قيام ثورة ، على الصورة التي حددها . . « رومهار » بقوله : « لقد حددنا اختيارنا في قيام مجتمع حر ، مختلف كلية ، يؤمن بالتعدد ، ثم انه قد يكون من المستحيل ، أن نختصر الطريق ، بالدلاع ثورة ، تهب من اليمين أو من اليسار ، لتحقيق لنا التحول المطلوب » (٢) . . وإنما يكون أفضل ما قد نتوقع الى تحقيقه ، - وهو ما ستفرضه الحاجة على أية حال - هو أن نقدم على الاحياء الشامل للاخلاق ، اذا نحن فقط وضعنا اذلك برنامجا تعليميا ، ولو أن ذلك ، حتى لو حققنا به الهدف المطلوب دون ثورة ، ودون شمولية ، فقد يكون من الصعب تحديد نوعية الثقافة التي نهدف اليها ونرغب فيها ، حتى ولو كنا من غير الفلاسفة . . أما ، هل هي مرغوبة ، أم غير مرغوبة ، فذلك يعتمد ، على المثل التي يعتنقها المجتمع والتي يفترض أن تكون من المثل الرفيعة بما لها من الصدى المؤثر ، (وهي المثل الصحيحة) شكلا ومضمونا .

على أن المشكلة ليست في ضمان قبول الجمهور عموما ، لمجموعة من المثل فقط ، وإنما لا بد أيضا من أن نتحرى في البحث عن المثل القادرة على الصمود ، فاذا كان الباحث فيلسوفا أخلاقيا ، قرب معترض ، يعترض ، بأن المرجع في ذلك يجب أن يرد الى الفكر ، وإلى ما ينعكس عليه من الدراسات النقدية في صدد البحث عن هذه المثل ، أو وضع مذهب تعليمي ، يتميز بخاصية للتصحيح الذاتي ، الى أن نعرض عليها ، وعلى أية حال ، فإن الشعاع القائل بأن التعرق في مجاهل الحياة ، يرتعن بوجود الانسان فيها هو شعاع غير صحيح ، وإنما يجب ، أن تكون ، من كل السبل موضوعا لاهتمام ما نفلسفه .

ولعلنا نلاحظ في هذا الصدد ، خطأ فكريا واضحا كل الموضوع ،
 في الفلسفة ، التي وضعها الثلاثي البريطاني من الفلاسفة المحدثين
 « ديزفيلبس » و « هومونس » و « روبرت بيرد زهور » (٣) ،
 وتتلخص في أن الاخلاق ، عبارة عن مجموعة من « الافكار » ،
 و « النظريات » و « التجارب » السائدة في أي مجتمع (أمة - كنيسة
 ٠٠ الخ) تتبلور في شكل قواعد فلسفية أخلاقية ، مثل ، الامانة ،
 والصدق ، والكرم الخ وهم يهيئون لافراد المجتمع ، فعلا ، بعض
 المجالات ، التي تعرض فيها للنقد ، وللإصلاح العملي ٠٠ الا أنهم
 يتمسكون ، بأن يكون النقد ، قائما على أسس عملية ، بأي شكل ،
 نظرا لانه لا توجد أصول أساسية ، خارجية ، عامة أو متوارثة ، أو
 وجهة نظر ، أجدي في هذا السبيل ، يمكن أن ينطلق منها الإصلاح
 أو يستقر الا عن هذا الطريق ٠

فالاخلاق حقا ، هي مجموعة من الخصال ، التي تتداخل بعضها
 ببعض ، أو تتشابه بعضها مع بعضها الآخر ، ولكنها ٠٠ أيضا
 ٠٠ تختلف اختلافا كبيرا بعضها عن البعض ٠٠ ولهذا رأيت أن
 أتناولها من هذا الوجه الأخير ، لعلنا نستطيع أن نفعل شيئا ،
 لا بالعودة بعقارب الساعة الى الوراء فحسب ، وانما كذلك ،
 بالتصدي لسا لا يزال بحاجة ماسة ، الى التجديد الشامل ، في ضوء
 تقويمه ، ودرائمه ، بالنظريات السائدة في مجتمعنا ٠٠ هذا الى
 ما قد نحتاج الى اجرائه من التعديلات التي ترد بصفة رئيسية ،
 على مضمونها الخاص ، وما قد يقتضيه التعامل مع المجالات
 المتعارضة ، أو المواقف الجديدة الخ ٠٠ وان كانت العقبة هنا ، أنها
 لا تمدنا الا بالقليل جدا ، الذي يرشدنا الى هذه التعديلات ، فضلا
 عن عقبة أخرى تكمن في أن مجتمعنا ٠٠ اما أنه لا يملك أية تجارب
 عملية أساسية ٠٠ وانما أنه لديه صور متعددة منها ٠٠ ومثل هذا
 الوضع لا يساعدنا في الوقوف على واحدة منها ، ولا في الاختبار بين
 الصور المتباينة منها ٠

(٣)

وضح إذن ، أن معظم فلاسفة الأخلاق ، لم يتابعوا - كما هو متوقع - أى خط من خطوط الفكر التى سلف بيانها ، ولكنهم قدموها إذا ، مع أنواع أخرى من الصور الأخلاقية ، بما فيها ضدها - على الأقل - التعاليم الأخلاقية ، ثم راحوا يدافعون عن فكرة استخدام ، النقد ، والصور المقابلة ، عن اقتناع زائد ، بضرورة ، أو إمكانية اكتشاف المثل الأخلاقية من خلالها ، مما يبدو من بعض الوجوه أن لها ما يبررها من الناحية الفكرية . . . وقد وضح هذا الاتجاه في الفلسفة الأخلاقية الحديثة ، في بريطانيا وأمريكا ، وهو الأمر الذى يستلزم انتباهى بصفة أساسية ، بالنسبة لما أتعرض له فيما بعد .

ومضى قبل ذلك ، ومع أن الفلاسفة ، اعتادوا دائما ، أن يبحثوا عن أى شيء ، يمكن أن يتخذ كأساس من أقول للأخلاق - كدبدا ، أو غاية ، أو ميزة ، أو منهج ، أو وجهة نظر (وجهة النظر الأخلاقية) - يمكن الرجوع إليها في التحديد المباشر ، أو غير المباشر ، لما يمكن أن يعتبره من الأخلاق حقا ، وما يعتبره من الخير الذى يجب فعله ، أو تحقيقه كما أنهم بحثوا عن منهج - زائد - أنه منهج يستخدمونه في التعليل ، والحكم بالأسانيد الأخلاقية ، وذلك فضلا عن أنهم ، أخيرا - نرى الأقل - رفضوا ، بصفة عامة ، التسليم .

ولا نزاع في أنهم - كما سنرى بعد - كانت لديهم أفكار متباينة ، حول المقصود «بالمنهج» والطريقة التى يطبقونه بها ، وعلى سبيل المثال ، فهناك تصرفات نفعية ، وأخرى تصدر على أساس قاعدة ، أو مبدأ نفعى ، وثالثة ليست نفعية على إطلاقها . . . هذا فضلا عن أن الكثيرين من غير المهتمين ، وغير المنتهين ، يعتقدون ، أنه بينما يوجد مبدأ عقلانى ، يجيب على ما تثيره الفلسفة الأخلاقية ، (٣٩ - فلسفة)

من تساؤلات ، فانه - أى المنهج - لا يبلغ من ذلك الى الحد الذى
يمكننا من تحديد موقفنا من الآراء المتعارضة .

وبماضح أن مثل هذه المناهج ، يجب أن تتسم جميعها، بصفتي
التجريد ، والتعميم ، كما يجب أن يراعى في استظهارها ، أن تكون
مجردة ، وعامة أيضا ، وهو ما أرجو - مع ذلك - أن يكون مفهوما
دون مبالغة في الشكليات الفقهية ، لكى يسهل الاستفادة منها ،
خاصة وأنى سأخصص جانبها من اهتمامى ، حين أعرض لـهـذه
المناهج ، التركيز على ما يبدو أن له صلة بالتعليم الاخلاقى ، طالما
كان - اذا صح رأى - صالحا كمادة تخدم الغرض الذى توحيته ،
على حد ما يشير اليه ، « أو كشوط » في قوله :

« أن كل شكل من أشكال الحياة الاخلاقية .. يعتمد على
التعليم ثم ان الخاصية التى يتميز بها كل شكل منها .. تنعكس
على نوع التعليم المطاوب ، لكى ينطبع به ، ويحققه » (٤) .

وما يزال بعض المناهج ، تتخذ حتى الآن ، عددا من المبادئ ،
أو الاهداف ، كأساس تقوم عليه ، مثل الرخاء العام ، وأعمال
المشارك الانسانية ، وأواصر الحب ، ومبدأ المنفعة .. ومع ذلك فان
مبادئها ، يثير فكرة « الموضع الاصلى » الاساسى ، أو « وجهة
النظر الاخلاقية » التى يتوقف على الاخذ بها ، بلوغ أهم الاهداف
الجوهرية ، وتحقيق المبادئ ، والتجارب العملية ، والاحكام
الاخلاقية ، وتوثيقها .. ويعتقد هذا النمط من المناهج - بطريقة
أو بأخرى - كل من : « كورت باير » و « روب . براندت » و « ج . ن .
غندلاى » و « ر . فيرث » و « ر . م . هار » و « جون رولز » و « ب . و .
تاييلور » .. وأما .. وكلها تنحصر في أنواع ثلاثة رئيسية :

(أ) نظريات تتحدث عن الخير ، والعدل .

(ب) نظريات تتناول الارتباطات الفكرية .

(ج) نظريات تتناول قواعد عامة أمره .

ويُنحصر الفارق الرئيسي بين هذه الأنواع الثلاثة ، في الطريقة التي تُحدد ، أو تُنيز بها ، « الوضع الاصلى » أو « وجهة النظر الاخلاقية » ، كما أن النظريات الخاصة بكل نوع ، تصف كلا مناهما بطريقة مختلفة الى حد ما ، فمثلا يفضل بعض نظريات النوع الاول ، أن يكون المخاطبون بها من أجل الخير ، بينهما يفضل بعضها الآخر ، أن يكونوا من أهل العدالة .

وبن الواضح ، أن أى منهج مهما كان الرأى في طبيعته ، لا بد وأن يتناول التربية الاخلاقية ، طالما أن الهدف الاول منه كمنهج قائم ، هو هذه التربية ، التي تتجه به اليها أو الى البعض منا ، لكي تبث فينا شعارا للحياة ، نجعل من مضمونه ، معيارا لتحديد على أساسه ، الوسيلة ، والغاية من التربية الاخلاقية : وهى وسائل وغايات قد تتداخل أو تتماثل مع المناهج المختلفة ، وإن اختلفت معها ، أيضا من بعض الوجوه .

وبمع ذلك ، وكائنا ما كان المنهج (أو مهما يكن في غالبته) فسيظل تطبيقه مختلفا باختلاف الطرفى التي يطبق بها ، كما يستظل نفس الخبرات أو البدائل ، حول هذا الموضوع ، فتاحة بنفس القدر في اطار كل منهج . وقد دافع بعض فلاسفة الاخلاق المحدثين عن معظم هذه المناهج ، وكان دفاع كل منهم ينطوى ضمنيا على اشارة الى تدعيم الاخلاق ، ولذلك أرجو أن أتناول الان ، هذه الخيارات ، ووضاهم فيها الضمنية عن التعليم ، ولأو على السبيل جس النبض ، أو الاختيار ، وسأتجاوز عن بعض الامور الهامة ، مثل تلك التي تثار في الفلسفة الاخلاقية ، بين الواجب ، وبين الفضيلة من جهة ، أو بين المنهج الوجدانى ، وبين المنهج الفئائى ، من جهة أخرى ٥

(٣)

هناك أمران آخران ، لهما أثر رئيسي بالغ في علاقته بموضوعنا

الخاص

فلنفرض أننا اقتنعنا ، بأن « منهجا » من المنهاج ، هو الوحيد الذى يجب استخدامه ، في احدى الخصال الخلقية المطروحة للبحث ، عندئذ سيكون أول سؤال لنا ٠٠ هل نعتبره منهجا « للافراد » ؟ ٠٠ أى المنهج الذى يتخذه كل فرد ، ليقرر على هديه ٠٠ كيف يتصرف ؟ أم ٠٠ نعتبره منهجا « للأنظمة » ؟ ٠٠ بمعنى أن يلتزم المجتمع باتباعه ، ليقرر على هديه ٠٠ أى نظام اجتماعى يتعين عليه اقامته ، وأى نظام يتعين عليه رفضه ؟ وهو الامر الذى يتطلب علائذ ، وضع قانون للاخلاق ، يكون بمثابة تقنين اجتماعى لها ، يطلق عليه « الاخلاق الاجتماعية الوضعية » بمعنى أن يلتزم الافراد ، لا بالسير على المنهج الذى اختاروه لانفسهم ، وإنما يلتزمون بالسير على المنهج الذى تضعه هذه الأنظمة ٠٠٠ أو ٠٠ بالسير على كلا المنهجين معا .

وسيكون سؤالنا الثانى ، في حالة استخدام منهج الافراد ٠٠ هل سيستخدمه الفرد ، بصورة مباشرة ، ليقرر على مقتضاه ، ما يجب عليه عمله ، في حالة معينة (سواء أكان تصرفه ينطوى على موقف، ايثار - أى انكار الذات - أو كان متسما بالنفعية) ٠٠ أو هل سيستخدمه بطريق غير مباشر ، استجابة لما يمكن أن نسميه بالاحكام (كالمثل ، أو المبادئ ، والنصوص ، والقواعد الخ) كما اذا قلت مثلا « عامل الناس بالسوية » أو اذا قلت « لا تكذب » ٠٠ بحيث يقرر الشخص ، على ضوء هذا الحكم أو ذاك ، ما يجب عليه أن يفعله ، كتجسيد نمطى عملى لهـذه الاستجابة ٠٠ فاذا كان الغرض من المنهج ، استخدامه بطريق غير مباشر بهذه الكيفية ، فان تحليل العملية الاخلاقية ، يجعل لها وجهين ، كما في قاعدة المنفعة ، والا لوظلت بوجه واحد ، لكانت بمثابة صفة عمل ، وليست عملية أخلاقية .

فاذا كان المنهج ، خاصا بأنظمة ، فذلك يفترض في الاخلاق،

أن تكون لها وجهان ، أحدهما يتعلق بالأحكام التي تضعها الانظمة على أية صورة من الصور (مثل القواعد التي تقررها) بيدهما . يختلف الوجه الآخر ، الى حد ما ، ومع ذلك ، أرجو أن أقدم نماذج مختلفة ، تحديب على السؤالين الذين طرحتهما معا كما او كانا بداخلين في سؤال واحد .

ففى أحد طرفي هذه الصورة ، يستقر شكل محدد لما أسميه ببؤرة المسألة ، وهى واحدة من أنواع عديدة ، تختلط ، أو يختلط بها ، بعضها مع البعض ، وينشأ عنها ما أسميه « بالموقف الاخلاقى » (وان كان بعضها لا يهت للاخلاق ، بأية صلة على الاطلاق) بل انه قد يوجد أكثر من نوع متطرف عن المواقف الاخلاقية ، التى لا تعترف بوجود مثل هذا المنهج ، (على الصورة التى تحدثنا بها عنه ، بمقولة أن الاخلاق هى - أو يجب أن تكون - موضوعا لقرار شخصي ، يصدر بدون توجيه من أحد ، أو بناء على ما يستلزمه صاحبه ذاتيا في حالات معينة .

فالنظرية الحالية ، تقوم على أساس أن ثمة منهجا ، تطبق في ضوءه ، أحكام معينة ، وان هذا المنهج ، منهج أفراد ، ولكنه - مثل أشد الآراء تطرفا - لا يعترف بأحكام أخلاقية ، بل ولا بقواعد عشوائية ، أو عفوية ، يمكن أن تتدخل بين المنهج ، وبين أى حكم في حالة معينة ، فيما عدا الحقائق الأكاشفة المتعاقبة بهذه الحالة ، ومع أن بعض هذه الحقائق ، قد تكون له صفة عامة ، إلا أنها لا تعتبر بأية حال ، أحكاما تتدخل لتقوم بأى دور في التحليل أو المداولة ، حول الموضوع الاخلاقى . إذ أنه لا مجال لغير المنهج ، والحقائق وحدها .

ولا شك أنه يواجه من بين هذه الحقائق ، ما يتعاق منها بالقواعد والانظمة . التى تنشأ في المجتمع ، ومنها أيضا ما يتعاق بنقوسهم القانون الاخلاقى ، الذى ينبثق عن الأحكام الاخلاقية . ومع ذلك ، وعلى

الرغم من أن هذه الحقائق ، توضع مع غيرها - في الاعتبار ، إلا أن ذلك لا يخلو للاحكام الاخلاقية ، والقواعد الخ .. أن تستخدم كأسس ، نقرر في ضوءها ما يجب علينا أن نفعله .

فإذا كان ثمة رأى ، يمكن أن يؤخذ على أنه ، إثارة أو على أنه ، نفعي ، في أية صورة يراد تحديد الموقف الاخلاقي بصده ، فليس أمامنا غير استخدام المنهج للوصول الى رأى محدد ، وأن نتفذه مباشرة .

ذلك أن أى تصرف ، يعتبر صحيحا - على أى نحو كان - إذا هو : صدر فقط ، على مقتضى المنهج مباشرة ، مع اعتبار الحقائق الكاشفة المحيطية به ، كما أن الحكم على أى تصرف بأنه صحيح ، يرتبط بصدوره - أى التصرف - على مقتضى المنهج ، ومع ذلك فالمسألة وجهان كل منهما بديل للآخر : أحدهما ، أن ينظر الى الاخلاق على أنها مسألة شخصية ، بحتة ، ومن ثم فليس لاحد ، أن يمدح أو يلام ، أو يطبق نصوص القانون الاخلاقي (بغض النظر عن تطبيق القانون العادى) على تصرفات الآخرين ، عملا بشعار يقول « لا تحكم بشيء لا تحاكم أنت به » ويبدو أن الكثيرين ممن تطلق عليهم ، كهنة الاخلاق الجدد ، يتخذون هذا الموقف .

أما الوجه الآخر ، من المسألة ، فيسمح بتمجيد أو شجب أعمال الآخرين الخ .. أما أن يقرر المرء ، في كل وقت ، بما إذا كان يلتزم أو لا يلتزم ، بأن يتحقق من سلامة هذا التصرف ، فان ذلك مرده الى المنهج ، وإلى الحقائق التى تحيط بالموقف . هذا وقد يتعين على المرء ، أن يميز بين سلامة أى تصرف ، وبين سلامة الحكم له ، أو عليه (بهماقبتة ، أو اثابته) لكنه في الحالتين من سلامة التصرف أو سلامة الحكم ، يرتبط بما يقرره المنهج في كل موقف معين .. وعندئذ لا تتدخل الاحكام الاخلاقية ، ولا حتى القواعد العشوائية ، في أى من هذه الحالات ..

ومن المهم أن نلاحظ ، بالنسبة لهذا الوجه الثانى لذلك الرأى المتطرف ، أنه قد يحدث أحيانا ، أن نؤيد ، أو ندين - بحق - تصرفا من التصرفات ، وفقا لقاعدة أو لحكم من الاحكام الاخلاقية . حتى لو كان ذلك أشد من احدى القواعد المشوائية ، كما في حالة ما اذا كان لدينا ، قانون أو قاعدة اجتماعية ، وحتى اذا كانت تقضي بتطبيق قاعدة أو حكم من الاحكام الاخلاقية ، ففي كل حالة من حالات التأييد ، أو الادانة ، أو حتى الدفاع عن التصرف ، فإنه يخضع طبعا لما يقضي به المنهج ، والحقائق المحيطية به أو الكاشفة له . وحتى مع هذا الرأى ، فإنه يمكن الافراد ، أن يسمندوا نظاما للقوانين ، أو للاخلاق الاجتماعية الوضعية ، وإنما يجب فقط في هذه المواقف الخاصة ، أن يكون التصرف ، متفقا مع المنهج الذى اعتنقوه ، ومع ذلك فإن أى تصرف ، لا يعتبر تصرفا أخلاقيا بمجرد أنه وقع وفقا لما يتطلبه القانون ، أو التقنين الاخلاقى ، وإنما فقط اذا تم - على الأقل - وفقا للمنهج بل انه لا يجوز أن يحكم بسلامة التصرف ، بمجرد ، أنه تم وفقا للقانون الاجتماعى فقط .

أما عن التربية الاخلاقية ، فيجب - في أى من وجهى النظرية المذكورة - أن تبنى على أساس تعليم المنهج ، والطريقة التى يمكن التصرف بها على مقتضاه ، واستظهار الحقائق بصدق ، عن المواقف التى راجع بها الشخص وقد لا يستدعى الامر ، تعليم احكام أخلاقية وسيطة لترشدنا الى ما هو الصواب وما هو الخطأ ، من الناحية الاخلاقية ، رغم أنه أحيانا (بل وغالبا) مما يكون أن نستصدر قانونا لتعاليم الاحكام الاخلاقية على اطلاقها ، أو تعليم القانون ، أو القواعد ، وإنما فقط . (وبشرط فقط) أن يأتى هذا القانون ، موافقا للمنهج .

مع ذلك ، فمن الصعب أن نرى ، ماذا يمكن الاخذ - لاق أو للتعليم الاخلاقي ، أن يفعلاه ، بدون الاحكام الاخلاقية ، أيا كان نوعها ، اذ الواقع أن هذا الرأي الذي طرحناه ، يعتبر من الآراء المتطرفة جدا ، حتى في نظر « جوزيف فارتشر » الذي ، يقول عنه أنه رأى ضد النص ، تمييزا له عن الرأي في الموقف ، والذي يسمح فيها يرى ، بالقواعد العفوية أو . . بقواعد الحكمة ، فإنها تتعلق بتطبيق قانون الحب (٥) .

بل انه من الصعب أن نرى - من الناحية الاخرى - كيف يمكن للمرء أن يكبح نفسه ، عن استعمال عبارات « صحيح أخلاقيا » أو « خطأ أخلاقيا » طبقا لاي حكم من الاحكام الاخلاقية ، التي يرى - وربما بحق - أنها تستحق الدفاع عنها ، أو اذنتها ، أو تعميمها ، وفقا لما تقتضيه النظرية منه ولهذا . . يكون من الاوفق له أن يتلمس ، رأيا أقل تطرفا نوعا ما ، مثل القواعد العفوية ، أو ما يطلق عليه « رولز » . . . « بالقواعد الموجزة » ، كما انه يسمح أيضا بأن نعلم مثل هذه الاحكام للآخرين ، وخاصة الشباب ، لاستخدامها : حينها لا يتسع الوقت أو للجهد بحقائق لا علاج لها .

ثم ان هذه الاحكام ، يجب أن تبني بطريق التعميم الاستقرائي ، بدءا بالحالات السابقة التي حدد فيها المنهج ، العمل الصائب ، والعمل الخاطيء ، حيث قد يقال في الواقع بصدد بعض مواقف من نوع معين ، أن المنهج ، قد حدد ما يجب أن نفعله ، وما يجب ألا نفعله ، أو ربما يقضي بهذا التحديد في وقت لاحق (٦) .

ولو لاحظنا في هذه الصيغة المعقدة لبؤرة المشكلة فإن أي تصرف ، سيظل معتبرا ، صحيحا اذا - واذا فقط - كان مطابعا ، أو على الأقل مسموحا به ، بمقتضى المنهج في ضوء الحقائق المحيطة بل وأحيانا - ما قد يقضي بأنه صحيح أو باحتمال صحته ، حتى لو كانت الرؤية فيه على خلاف ما اقتضاه المنهج ، أو سمح به .

وكذلك ، قد يوصف أى تصرف صراحة ، بأنه صحيح ، حتى ولو كان غير ذلك (بل لو كان الحكم بأنه غير صحيح) وذلك في حالة ما اذا كان التصرف الذى وصف بهذا الوصف ، قد تم بهذه المناسبة وفقا للمنهج (أو حتى استجابة لقاعدة عفوية ، أو كاذبات دائمة على أساس استخدام سابق للمنهج) ، حيث يقع وفقا لهذا الرأى ، أن يكون الكذب مقبولا أحيانا (أيما كان الامر) وذلك اذا تبين أنه وقع بناء على استخدام المنهج ، وذلك لان القاعدة التى تدعير الى عدم الكذب ، لا تكون لها أية فاعلية ، الا كقاعدة عفوية ، حتى مع التسليم بأنها القاعدة الأقوى ، اذ قد يحكم على تصرف ما ، أو على من صدر منه ، بأنه تصرف على الوجه المطلوب ، سواء كان صوابا ، أم لا . طالما كان له ما يبرره أخلاقيا ، وعندئذ يقال عن التصرف ، انه حسن ، ومن ثم فهو تصرف صائب ، سواء كان ، هو أو من صدر منه ، على صواب فعلا أم لا .

(٤)

وقد تعرض «وقف الفلسفة الاخلاقية - كما حدث في الاخلاق الدينية - لكثير من النقد ، من جانب « فلتشر » ، كما تعرضت الفلسفة انقد المتأهج المتطرفة ، والذى تمثل في الهجوم على التصرفات القائمة على أساس مذهب المنفعة . وقد وافق النقاد - في الغالب - على المنهج الاساسي (مثل مبدأ المنفعة ، وقانون الحب) ولكنهم لم يتفقوا حول نظرية كهذه ، من حيث كافيّة تطبيقها ، فكان أول ما أثار اهتمامهم - طبعا - هو تلك النقطة التى أشرنا اليها عن الكذب ، وعموما فقد كان هناك اقتناع ، ليس فقط ، بضرورة وضع أحكام أخلاقية ، بصدد التنظيم الاخلاقى للمساوك ، وبصدد تعليم الاخلاق ، بل وكانوا يقتنعين أيضا بأن القواعد العفوية (أو العارضة) لم تكن من القوة بالقدر الذى يكفى لى تقوم بوظيفتها ، ولم يكن الوقت - لقصره غالبا -

ملائما لتطبيق المنهج مباشرة ، ثم ان عدم اتباع قاعدة عارضة (أو عفوية) ربما يترك شعورا بالاحباط ، فضلا عن أن واقع الحال ، كان يبدو وكأن الناس موضوعون تحت التجربة ، أو الاختبار ، في الوقت الذي كان أغلبهم يهانون من الجهل ، وعدم الإدراك ، أو الإهمال وما يشوب تفكيرهم من عدم المسؤولية ، بل وحتى ولو لم يكونوا كذلك ، فقد كان ثمة خوف من احتمال الشطط وعواقب خداع النفس ، وانعدام الوعي ، ودوافع المصلحة الشخصية . . . ولذلك دعت كل هذه الحقائق الكثيرين (وهمهم : أنا) الى الشك في الحكمة من الرأي الذي يرى ترك الاحكام والقرارات الفردية ، بالكامل ، للأفراد ، بحيث يطبق كل فرد ، المنهج بمعرفته وحده ، على مقتضي الموقف الذي يواجهه ، وأن يبحث عن الاطار الاخلاقي الذي يلتقى فيه بالاحكام الاخلاقية ، التي ترشده الى ما هو صواب ، وإلى ما هو خطأ ، وهي لا شك - أي الاحكام الاخلاقية - تعتبر أقوى من القواعد العارضة ، فضلا عن أنها تتضمن بذاتها مفاهيم تعاليمية ، بل وتقويمية ، سواء نظر اليها كأحكام مطلقة ، أم لا .

بل اننا ، حتى لو اتخذنا ، الصيغة العكسية للموقف ، فسنجد مع ذلك عددا من البدائل ، (أو الخيارات) ما يزال مطروحا أمامنا ، الأمر الذي يقتضي منا أن نختار بين المنهج (أيها كان) كمنهج للأفراد ، وبين أن نتخذه كمنهج للأنظمة ، كما يقتضي منا كذلك أن نختار بين الرأي الذي يرى في التصرف أنه صحيح ، لمجرد أن يكون هو بذاته ، قد صدر على ما يقتضيه منهجا ، مع الحقائق المحيطة به (بالتصرف) وبين الرأي الذي يرى أنه صحيح ، طالما أن الاحكام الاخلاقية البسيطة هي التي اقتضته .

ثم اننا يجب أن نقرر ما اذا كانت الاخلاق ، لا تعدو أن تكون ، أو يجب أن تكون مجرد مسألة شخصية ، أو انها تؤخذ ، ولو جزئيا - على الأقل - على أنها عامل من عوامل الردع الاجتماعي ، ينص

عليه القانون الاخلاقي ، (أو الاخلاق الاجتماعية الوضعية) وهناك أيضا بمسألة ما اذا كنا سننظر الى الاحكام الاخلاقية الوسيطة ، كأحكام مطلقة ، أو كمعيار للأولوية ، بالمعنى الذى قصد اليه « و . د . رويس » (رغم أنها ستظل أقوى من القواعد العارضة) . ولكنى سأترك هذه المسألة جانباً ، فيما عدا اشارة أو اشارتين ، سنتوقفان على الكيفية التى سنجيب بها على هذه التساؤلات ، مما قد يقتضى أن نصحب معاً ، نظرية أو أخرى من النظريات التالية .

ففى الطرف المقابل من الصورة ، بصدد النظريات التى عرضنا لها فى القسم الثالث من هذا البحث ، سنجد جملة آراء فى هذا الخصوص ، تنتمى الى عائلة واحدة ، والتى يجب أن نطرحها هنا ، على الرغم من أنها لم تعد منتشرة بصورة واسعة ، فى وقتنا الحاضر . فالاخلاق فى هذه الآراء ، ليست مسألة شخصية ، على الإطلاق ، وإنما هى مادة لقوانين وأنظمة اجتماعية ، فلا هى وراثية ولا هى نظرية (٧) وإنما هى اجتماعية ، ومنهجية ، ولها مفهومها الخاص ، حيث يعتبر التصرف ، صائباً ، اذا - وإذا فقط - كان مطابقاً للقانون الاخلاقي ، وللنظم الاخلاقية فى المجتمع فهى - أى النظريات المذكورة - تشبه من هذا الوجه ، نظرية « فيليبس » ، ونظرية « جونسن » وبيرد زموور ، ولكنها تختلف عنها ، فى أنها ترى أنه لا يوجد غير منهج واحد ، هو الذى يقف ، بمعنى أو بآخر وراء التطور ، والتغيير فى القوانين والأنظمة الاجتماعية ، بل انها ترى أن تطوير هذه القوانين أو الأنظمة ، قد يكون له أثر عكسي نوعاً ما ، بالنسبة لتطبيق هذه القوانين أو الأنظمة ، قد يكون له أثر عكسي نوعاً ما ، بالنسبة لتطبيق ذلك المنهج ، وان كانت ترى فى الوقت نفسه ، أن هذا الاثر العكسي قد يصلح كأساس لحركة النشاط بصفة عامة والنشاط الاجتماعى ، والفكرى والشامل ، وكتبعين

ضمنى غير صريح ، يظل كامنا في بؤرة اللاوعى ، على الأقل الى أن يتصدى لظهاره أحد الفلاسفة ، فتظهر متأخرة في وقت لاحق للنشوء ، وقد ينتهز الفرصة ليتسلل - الاثر العكسي - الى أفكار بعض المصاحين ، فيستخدمونه كأداة للإصلاح ، الا أنه على العموم لا يعتبر من ذلك النوع من الوعى المتفرد ، الذى يحبه الفلاسفة .

وقد يطفر الى الذهن بهذه المناسبة آراء هيجل وأتباعه ، كأمثلة لهذه النظريات ، فيما يتضح منها ، موقف و . ه . والش ، الذى يقترب على الأقل من هذا النمط (٨) الا أن ما يطلق عليه الآن أحيانا ، بالقاعدة الفعلية للمنفعة ، يجب أن يضم هنا الى هذه القائمة ، وهى القاعدة التى تتطلب من الافراد أن يتجاوبوا مع نظم المجتمع ، ولكنها ترى أن ذلك يقتضى أن تكون اثاره التغيير على الصورة التى يراها المجتمع ، في ضوء ما يراه مطابقا أو غير مطابق من الناحية السلوكية لاهدافه في الرضاء العام (بينهما يرى هيجل أن تكون اثاره التغيير على الصورة التى تشكل الفكر العام ، متوائمة من الناحية السلوكية ، مع الحرية ، وتحقيق الذات) .

أما تعليم الاخلاق للشباب ، فهو يرتكز - من بعض الوجوه - وبشكل أساسي ، على التدريب ، وتقنين الاحكام الاخلاقية ، ضمن القوانين والانظمة الاجتماعية ، ولن نكون بحاجة الى تدرس المنهج بصورة صريحة ، نظرا لان الافراد ، لم يتعودوا الالتزام بالسير عليه في تصرفاتهم ، طالما انهم يجب أن يسترشدوا ، بالقوانين والانظمة القائمة ، وذلك فضلا عن الافراد ، الى جانب ما تقدم ولم يحصلوا على التدريب الكافي لاستخدام المنهج ، بالقدر الذى يمكنهم من نقد هذه القوانين والانظمة ، وتغييرها . بل انهم ليسوا بحاجة الى تضيق الكثير من الوقت ، خارج الاطار المحدد لإصلاح التعليم الاخلاقى ، على اللاء الذى اقترح تنفيذه ، طالما أن ذلك هو محل اهتمام الفكر اجتماعى العام .

وعلى ذلك ، فإن هذه النظريات الاخيرة ، تقترب شبيهاً ، من الناحية المعهولة ، بالنظريات التى ترى ألا نفعاً شيئاً بصدد « الازمة الحاضرة » . أو أن نركز جهدها - أفضل من ذلك - على وضع النصوص الاجتماعية القائمة ، باستثناء بعضها الذى يفسرنا بما قد يترتب من نتائج ، اذا توقفنا فعلاً عن العمل ، بينما ترى نظريات أخرى ، انه لا بد من ثورة ، بمناسبة ما يطلق عليه ، بالتناقض فى التاريخ . ولكنى - كما قلت - سأفترض هنا لكى أبدأ ، أن مثل هذه الآراء على خطأ .

(٥)

وقد شاع مثل هذا النمط من النظريات فى كل من الفلسفتين البريطانية ، والأمريكية ، فى العصر الحاضر ، ولكن بمفهوم منهجى ، مع اتجاه واضح نحو الفردية . ولعل أوفق مثل ذلك نراه فى بعض أنواع لقواعد المنفعة المثالية ، وكان أو سمعها انتشاراً ، نظرية « ر.ب. براندت » (٩) ترى أن المنهج ، يجب أن يكون الوسيلة التى تقرر القانون الاخلاقى ، والنظم الاخلاقية ، التى يتعين على المجتمع وضعها لنفسه ، وأن يكون الحكم بصواب أى تصرف ، متوقفاً فقط : على مدى مطابقته للأحكام الاخلاقية التى نص عليها فى ذلك القانون أو هذه النظم .

ومع ذلك ، فهى - على خلاف النظرية لسابقة - تعطى للفرد مهمة استخدام المنهج ، ليقرر على هديه مجموعة القواعد المثالية للمجتمع (التعليم ، الجزاء الخ) وعلى أساس ما يفهمه من أن هذا هو ما يوطد حياته ورؤيته فيها على مقتضاه ، فى النطاق العملى (وليس بالتطبيق المباشر للمنهج على كل موقف على حدة) وأن ذلك هو ما يرى أن يفعله ، ليشارك فى صنع القانون لمجتمعه ، الذى أن يرى سبباً لتعديله ، وبذلك يتضح الاثر لهذا الأسلوب الفردى

الأنواع ، فيما يتطور من هذه المشاركة ، من القواعد والمناهج ،
والأليس بالتقرير مباشرة ، إنما يجب عليه أن يفعله .

وتعتبر هذه النظرة - مثل سابقتها - فترة الأخلاق الاجتماعية
الوضعية ، كنقطة ارتكاز ، إلا أنها لا توجه الفرد إلى تكييف حياته
وفق المبادئ منها ، أو حتى إلى عيش على نهجها ، إلى أن يمكنه
أن يقنع بتغييرها (كما فعل سقراط في فكرته عن الكرينو) وإنما
تطلب منه بدلا من ذلك ، أن يبتكر أخلاقا اجتماعية وضعية ،
مثالية ، بأن يتصرف وفقا لها ، بينما يعمل في الوقت نفسه ، على
إقناع مجتمعه ، أو مجتمعهما ، لكي يتبناها ، وتقرير ما يجب وضعه
من قرارات جزائية ، وفقا لها الخ . .

ونرى أن هذه النظرية ، من أهم النظريات التي استوعبت
الأفكار برؤيتها البعيدة ، للأخلاق لأنها ترى بتلافئية عفوية ، أن
الإنسان يجب أن يتصرف ، وأن يقدر حكمه على تصرفه ، وفقا
للقانون الأخلاقي ، باستخدامه للمنهج (مثل مبدأ المنفعة ، أو أي
منهج آخر) الذي يرى فيه الصورة المثالية التي تصورها
مجتمعه .

ومن ذلك يتضح أن تعليم الأخلاق ، يتضمن وجهين :

أولهما : تعليم المنهج لكل الناس ، أو على الأقل ، لهؤلاء الذين
يتبين أن لديهم الاستعداد للاستيعاب ، ولتشكل حالتهم ، وفق
ما ينتهي بهم استيعابهم له .

والثاني : تعليم القانون الذي يضم القواعد الأخلاقية ، منظورا
إليها باعتبارها القواعد المثالية من خلال استخدام المنهج ، فضلا
عن الاستعداد للتصرف وفقا لها ، والاحساس بوخر الضمير لمخالفتها
ومعارضتها من يخالفونها الخ .

هذا . . إلى أن ثمة آراء أخرى ، تحتاج - مع ذلك - إلى بحث
. . خاصة وأنها تتميز باختلاف نوعيتها ، وإن كنا نرى ، أنها

— هذه الآراء — تحتل' وضعاً وسيطاً على مسطح الصورة التي عرضنا فيها النظريات التي تكلمنا عنها من قبل' ، بين هذه النظريات الأخيرة ، وبين نظريات أشد تطرفاً (سبقت الإشارة إليها كذلك) .

وجميع هذه النظريات ، تعتبر المنهج ، منهجاً للأفراد ، لكنها تشترط أن تنبثق عن الاخلاق أحكام أقوى من القواعد العرضية ، وأن يكون تصرفنا في العادة ، وفقاً لها — أي لهذه الاحكام ، الى حد ما ، على أنه ليس ثمة ضرورة لهذا التطابق بالنسبة للقواعد العرضية ، مع ملاحظة أن الاحكام التي قد يتعين أن نتصرف وفقاً لها عادة ، ليست بالضرورة هي الاحكام السائدة في المجتمع ، طالما كانت هي التي دعا اليها المنهج ، مع الارتباط بالحقائق المحيطة بالتصرف .

ويقضي بعض هذه النظريات ، بأن تأخذ الاحكام المذكورة ، شكل القواعد الاجتماعية ، بينما لا يرى البعض الآخر ، ذلك ، بحجة أن الاخلاق مسألة شخصية .. ويذهب البعض منها الى القول بأن الفرد قد يرى أحياناً أن يطبق ، أو يضطر الى تطبيق المنهج مباشرة ، ليقرر على ضوء ذلك ما يجب عليه أن يفعله . . ومع ذلك فإنها — هذه النظريات — تتفق جميعها على أن للفرد أن يبني حكمه على تصرفه ، ان كان صواباً ، أم خطأ ، بالرجوع الى بعض مجموعات من الاحكام المتداخلة ، وأن يتصرف وفقاً لما يهتدى اليه في ضوءها .

أما الوجوه التي اختلفت فيها هذه النظريات ، فتتخصر في الضرورة التي تقضي ، أو لا تقضي بتقنين هذه الاحكام ضمن الاخلاق الاجتماعية الوضعية ، وبخاصة في حالة ما إذا كان ثمة تصرف يوصف بأنه صائب ، اذا — واذا فقط — صدر وفقاً لها ، كما اذا قلنا أنه صحيح ، في حين أنه غير صحيح والحكم .. أنه فعلاً غير صحيح

•• وهنا ينظر معظم المعارضين لهذه الآراء ، الى ذلك على انه يعتبر خرقا للاحكام التى تقول لنا ، ان الكذب خطأ •

وقد صورت احدى هذه النظريات ، أحسن تصوير في 'البحوث' التى قدمها « روم•هار » على الرغم من أنها لم تكن بحاجة الى اعتبارها من نظريات المنفعة ، على النحو الذى يبدو أنه يميل الى اعتبارها كذلك فعلا (١٠) •

وكنتيجة للمغالاة استدلال صعبة ، ان أحاول التعرض لها (ولست مقتنعا بها) ظن « هار » أن المنهج ، عبارة عن نوع من التبرير ، لاى تصرف يستند الى منفعة ، وأنه تبرير يجد صداه في الاحكام الاخلاقية الخاصة (بل ، وطالما أنها يجب أن تصاغ بصورة شمولية ، في مبادئ نوعية غير محدودة) حول ما يجب فعله في بعض المواقف ، كما أصر - فيما فهمت منه - على أن أى تصرف ، يعتبر صحيحا اذا - فقط اذا - صددر على مقتضى ، التفكير في عدل نفعى صحيح ، سواء أكان مطابقا ، لاى حكم من أحكامنا الاخلاقية العنادية ، أم لا •• وهذا هو موقفه أزاء مواقف أنصار قاعدة مذهب المنفعة من أمثال « براندت » ، والذى يتفق مع « هار » - فيما عدا ما تقدم - في أمور خيرة ، وان كان يحتفظ - أى « هار » - بأسبابه الخاصة ، كتلك التى أشرنا اليها من قبل ، بالنسبة لاقتناعه بأن الاخلاق ، لا يمكن أن تكون موضوعا لاية محاولة ، يراد منها تطبيق المنهج بصورة مباشرة ، والاولى أن نقنع بدعائنا ، الى تعميم ، وتعليم ، وتقنين مجموعة من المثل ذات نوعيات خاصة ، كما اعتدنا أن نعتبرها ، من أصول الاخلاق • هذا الى أننا يجب ، ببساطة أن نهائش هذه الاحكام الاخلاقية ، بصورة اعتيادية ، بدلا من محاولة تطبيق المنهج ، وذلك على الرغم من أنه قد تناح لنا فرص ، تفرى باقتناعنا ، كما اذا عرضت لنا ، مثلا ، مواقف جديدة ، أو معارضة ، حيث نقضي دنا عندئذ •

أن نستوعب المنهج ، وأن نهض لاستخدامه ، ثم ان هذه المجموعة من الاحكام ، قد لا تتوافق ، مع الاحكام السائدة ، ومع ذلك فلا بد أن نصوغها في الشكل الاجتماعي ، بما يتضمنه من النصوص الجزائية ، في القانون الاخلاقي ، وذلك على الاقل ، الى المدى الذي تدعو اليه الضرورة ، طالما كنا متفقين حول الاحكام التي يجب أن يتضمنها .

ومع ذلك فلا بد من أن يكون اختبار هذه الاحكام ، متجاربيا مع ما يقتضيه المنهج ، بحيث يكون له - كما يفعل « هار » - ما يبرره من التصرف النفعي (وليس القاعدة النفعية) طالما انها - أي الاحكام - التي مستطفر بالموافقة العامة ، في حياتنا ، مسترشديننا الى أقرب الضوابط الممكنة للتفكير في العمل النفعي الصالح ، خاصة وأن أي تصرف لا يكون ضائبا ، الا اذا - وفقط اذا - كان المنهج يقضي به ، في ضوء مثل هذا التفكير .

وعلى الرغم مما في هذا الرأي من المتطرف ، فإنه يعتبر من الآراء التي تدعو الى أن تقنين الاخلاق في اطار الاخلاق الاجتماعية الوضعية ، وليس باعتبارها ، مجرد مسألة شخصية وليس - على الاقل - بالحالة التي عليها الناس الآن ، لانها تثير - كما يرى « هار » - نوعا من « الحياة الفكرية المزدوجة » أو مستويين من التفكير الاخلاقي :

✧ المستوى الاول من التفكير ، يكون متجهبا لتقبل تطبيق القوانين التي تعلمناها ، أو علمناها لانفسنا والشعور بوجوب الضمير ، عندما نخالفها الخ .

✧ والمستوى الثاني « التفكير » ويدعو الى استخدام المنهج مباشرة (مع أنه أندر التصور) بأن يكون استخداما لاختيار ، وتجربة وتعديل القواعد ، في الحالات التي لم يكن لدى الشخص أية قواعد بعد ، أو في « ساعة الصفر » حين يكون لديه الوقت والمعرفة (١ - فلسفة)

اللازمة كعامل مؤثر ، ولم يكن واقعا تحت ضغط ، أو خطر خداع النفس ، حيث تتحدد مهمة تعليم الاخلاق ، وفقا لهذا الرأي في اعداد وتهيئة الشخص - أو أى شخص يكون كفوًا لذلك - ليمارس مثل هذه الحياة الاخلاقية المزدوجة .

ومنذ وقت غير بعيد ، وضع « ج .ج . وارنوك » تصورا مختلفا جدا للاخلاق ، تصوره رأيه التقدمى ، وان لم يكن في اطار الفكر المنهجى ، وبمقتضى هذا الرأي لا يحكم فقط بصواب التصرف اذا جاء وفقا لبعض الاحكام الاخلاقية ، قياسا على قواعد مذهب الفلسفة ، وانما يجب كذلك ، أن يكون مطابقا لهذه الاحكام جميعا ، وقياسا - أيضا - على قاعدة مذهب المنفعة ، يجب أن يستند في تبريره الى المنهج ، مراعاة لما تقتضيه الحاجة - فيها يراه وارنوك - للعمل على « اعلاء مستوى الضمير الانسانى » . ويرفض هذا الرأي ، فكرة تقنين الاخلاق ، في شكل قانون اجتماعى وضعى ، يضم قواعد تحميها نصوص جزائية الخ . . وانما يرى في مثل هذه القواعد ، أن تكون بمثابة احكام أخلاقية وسيطة لا بوصفها قواعد شبه قانونية ، بل بوصفها ، وجهات نظر ، أو مبادئ ، وبشرط ألا تجرى مجرى القاعد العرضية أو العفوية .

وبهذا المعنى تعتبر الاخلاق ، في التصور المذكور ، مسألة شخصية ، قوانينها ، قبول مبدأ أو مبدئين (ويرى « وارنوك » أنها أربعة) والتصرف وفقا له ، أولهما . . والتي تنشأ بمقتضى عملية قياسية ، وفقا لقاعدة مذهب المنفعة ، وليس - كما يقول « هار » - وفقا لتصرف تنفعى .

فتعليم الاخلاق ، اذن أن يثير مسألة استخدام قواعد جزائية اجتماعية ، وانما يتطلب التركيز على الاهتمام بالتسامى بالفواع البشرية (وأيا كان المنهج الذى نتصوره ، شيء من تعليم استخدام بعض الاحكام الاخلاقية التى يعتقد أنها تتطابق مع المنهج ، واننى يؤمل في أن تجد ما يبررها بمقتضاه فعلا . . وفي نطاق هذا الرأي

يمكن تصور الاخلاق والتعليم الاخلاقي ، بفهوم الجبرية وما يفترض
أن تحققه من التسامى بالنوازع البشرية (أيا كانت) .

ولكن المتطرفين ، سيهتضون على هذا الرأي - شأنهم مع
قاعدة مذهب المنفعة - ، بمقولة أنه سينتهى الى ما يشبه «عبادة
القاعدة» أو بعبارة أخرى ، « عبادة الاحكام الاخلاقية » ، طالما كان
تقريرها يرجع فيه الى بعض الاحكام الاخلاقية ، بدلا من الرجوع
الى تطبيق المنهج مباشرة ، على الحالة الخاصة . ومع ذلك فان
هذا هو ما يبدو لى ، أنه الصورة الاقرب الى الكمال ، فيها نأمل أن
تكون عليه الاخلاق ، بينهما أشك في رؤية «وارووك» في هذا الصدد ،
ذلك ان ما يحيرى أن قال أن الاخلاق الحقيقية ، والتعليم الاخلاقي
(في الوقت الذى لا تقنن ضمن نظام اجتماعى وضعى) يجب أن
تشتمل على قواعد منهجية ذات صفة اجتماعية رادعة ، وربما
مع بعض أنواع أخرى من المثل ، أو « التقويم » التى تتمثل في بعض
حقائق حول الطبيعة البشرية على نحو ما ذكر من قبل . . . وهذا . .
أعتقد أننا يجب أن نختار - عملا - بين أمرين : اما أن نأخذ بوجهة
نظر « برانت » ، وأما نأخذ بوجهة نظر « هار » برفض النظر عن
اختلاف آرائهما حول المنفعة .

(٦)

ناقشنا بصورة وافية ، أنماطا بدتة لعدد من النظريات حول
المنهج ، وتطبيقه ، ومع ذلك فقد يتأتى أن نربط بينها بطريق
مختلفة ، وأن يكون لهذا الربط من الفعالية ، أقوى مما للنظريات
المجردة ، وقد وضع منذ سنوات ، كل من ه . ل . ا . هارت ،
و « ب . ف . سترابسون » ، و « ج . ا . ارمسون » (١٢) نظرية للربط ،
تعتبر الاخلاق بموجبها أو يجب أن تعتبر ، مسألة اجتماعية ،
وصعية في جانب منها ، ومسألة مثاليات شخصية ، أو وجهات نظر
أخلاقية ، أو دبادئ ، في جانبها الآخر وكل جانب ، يقتضي في

لنظريتهم ، يضع أحكام وسيطة ، ولكنها ليست قواعد غارضة ، كما لا يعتقد أن تكون أحكاما متطرفة في جانب ، أو ميدانية في جانبها الآخر .

وكان من أقوى نظريات الربط التي توقفت على مدى واسع ، نظرية « جون رولز » و « دوج ريتشارد » (١٣) وتتبنى نوعا من التعاقد الفكري (ويفترض أنه العقد الاجتماعي) وهي فكرة تابعة من « الوضع الاصلى » ومن ثم فهي تابعة من المنهج ، وترى أن استخدام المنهج يجب أن يهدف الى تقرير مبادئ ، وليس لبيان ما هو صواب ، وما هو خطأ ، في كل موقف من المواقف الخاصة (والذي بفضل أن يحال بشأنها على المبادئ) وان يهدف أيضا الى تقرير أي المبادئ ، ان كانت للأفراد ، أو للأنظمة ، كمبدأ المنفعة مثلا ، وهل نختاره في ضوء التعاقد الفكري ، كمبدأ أفراد ، أو كمبدأ أنظمة . . الا أن المعارضين لهذه النظرية ، يحتجون بأن ذلك لا يحدث في الواقع ، وبأنهم يرون في منهجهم ، صورة بديلة لمذهب المنفعة ، الذي أقره الفلاسفة المعاصرون على أوسع نطاق .

وعلى أية حال ، فهم يصرون على أن التصرف الصحيح ، هو التصرف الذي يتفق مع المبادئ ، التي يتفق عليها المتعاقدون اجتماعيا ، وفقا « للوضع الاصلى » . وهم يزعمون أيضا - وان كنت غير متأكدا من ذلك - بأنهم سيعملون على وضع تقنين للأخلاق الاجتماعية الوضعية ، أو على الأقل فباستطاعتهم ، أن يحدثوا بأن ذلك يعتبر أحد الأنظمة التي يجوز لهم - أي المتعاقدين - أن يخططوا لها ، أو يعملوا على تقنين المبادئ بمجرد أن يقع عليها اختيارهم ، أو على غيرها من القواعد المماثلة ، فيضمونها للأخلاق الاجتماعية . ويدعمونها بالنصوص الجزائية ، من داخلها ، ومن خارجها على السواء .

فاذا كان ذلك . . فلا بد أن توضع الأخلاق الاجتماعية الوضعية

ضمن خطة تعليم الاخلاق ، والا . . اذا لم يتحقق ذلك فان تعليم الاخلاق يجب على أية حال أن يتضمن

(أ) أن تكون الخطة من خلال الرجوع الى « وضع أصلى » معين ، واختيار الاحكام الاخلاقية على أساس هذا الوضع .
(ب) تعليم بعض الاحكام الاخلاقية ، على مختصر ما أمكن اختياره ، وفقا لذلك الوضع .

(ج) تهيئة الاستعداد المطلوب ، لتدريس الباعث لدى الشخص ، لكى يتقبل الحياة وفقا لها . . كأن نغنى لديه الشعور بالعدالة مثلا .

وفي رأينا ، أن الخط الذى يجب أن نترسمه ، لوضع تقنين للاخلاق الاجتماعية الموضوعية ، يمكن أن يبدأ من نظرية لا ترتبط بالمنفعة ، وبهذه الخلاصة ، أكون قد حددت وجهة نظرى بكل دقة ، في النظريات الحديثة في الاخلاق ، والمثل الاخلاقية ، واستهدفت من ذلك ، أن أعرضها ، كصور بديلة علنا ، نجد فيها ، الاجابة على السؤال عما يجب أن نفعله في الموضع الحالى بصدد المثل الاخلاقية ، أو بالاحرى ، وفقا للرأى الذى اقترحتة ، بأن نعيد توجيه فلسفتنا الاخلاقية ، بحيث تطرح أمامنا بدائل ، تساعدنا في إعادة وضع تصور جديد عن تعليم الاخلاق في المجتمع ، خاصة بعد أن أوضحت - على الأقل - بأن الفلسفة الاخلاقية ، البريطانية ، والامريكية ، لديها الكثير مما يقال حول الامور الهامة والبناءة ، من هذه الناحية . وربما كان هناك الكثير ، مما يجب أن نقوله . . ازاء النظريات المختلفة الكثيرة ، التى ابتكرها الفلاسفة ، مما يستوجب أن نختار بينها ، ولكن . . كيف . . ومع ذلك فقد حاولت أن أضع أساسا قد يوضح الاتجاه نحو الاختيار ، الا أننى بكل تأكيد ، لم أبلغ من مناقشتى الى الميل نحو هذا المنهج أو ذاك ، أو نحو أى نظرية من النظريات التى عرضت لها .

وودع ذلك فهناك قدر كبير من الاتفاق بين فلاسفة الاخلاق المحدثين ، حول الالهور التى تناولتها أراء ما يوجد - على حد قول « هار » - من متشابهات شكلية ، متقاربة ، بين بعض المناهج ، بينما توجد - كما قال هو أيضا - اختلافات ظاهرة ، من حيث مادتها (بعضها مثلا ، تصرفات أو أعمال نفعية وبعضها ، قواعد نفعية ، وبعضها غير نفعي) ، ثم ان هناك قدر عظيم من الاتفاق حول عمل المثل الاخلاقية ، أو على الأقل بين هؤلاء الذين يجعلون للاحكام الاخلاقية دورا رئيسيا ، عدا الدور الذى تؤديه القواعد العرسبة ، سواء أكانوا ممن يوافقون على فكرة تفنين الاخلاق الاجتماعية الوضعية ، أم ممن لا يوافقون عليها ، ودتى بين الذين تختلف نظرياتهم الاساسية ، فيما بينهم .

وصحيح أن هناك وجهات نظر ، أسفر وحدها ، عن اختلاف مضامينها ، فيما يتعلق بشكل التعليم الاخلاقى ، ان لم يكن ، أيضا في مضامينه ، وودع ذلك فلو أن فلاسفة الاخلاق ركزوا انتباههم على تعليم الاخلاق ، حتى بالنسبة للشكل ، فسيصلون حتما الى اتفاق كاف ، للعمل على أساس سليم في هذا الصدد .

وعند هذه النقطة ، تعود بى ذاكرتى الى السؤال القديم ، الذى سألك مينو ، لافلاطون . . لنفرض أن الفضيلة (مع استيهاب المثل الاخلاقية ، وتكريسها) ليست نابعة من الذات ، فهى اما أن تأتى كحسالة حظ ، أو تأتى هبة من الله . . أو هل يمكن أن نتبناها من خلال برنامج ناجح للتعليم ؟ وأحسن جواب على ذلك ، هو انه لا نحتاج الى ما كان أفلاطون ، وسقراط ، يبحثان عنه وقتذاك . . وهو نظرية التعليم الاخلاقى ، وان الشيء الوحيد الذى نفعله أن حصلنا على هذه النظرية ، أن نحققها ثم ننظر لنرى ما سيكون من أثرها .

وكان سقراط قد أوضح بجلاء - فما أمكنه معرفته - أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم ، ولكنه لم يفعل شيئا ، يقدم به الدليل على

أننا لو سمحنا الى مثل هذه المحاولة ، سنفشل ، خاصة وأنه مما لا شك فيه - طبعا - أن الوصول الى النظرية كاملة للتعليم الاخلاقي ، ليس شيئا هينا ، حتى يمكن للفلاسفة أن يحققوه وحدهم ، ان لا نفر من أن يشترك معهم ، علماء النفس ، والاجتماع ، والمعلمون ليسهم كل بدوره . . . وعندئذ ، سيكون بمقدور الفلاسفة أن يقدموا مساعدتهم من طريق هام ، ولو بدراسة التطورات النظرية ، في هذا المجال ، وتقسيم النظريات العديدة ، التي أشرنا اليها .

فهل يمكن أن نتوصل الى وضع برنامج سليم ، اذا ما توفرت لدينا النظرية المطلوبة ؟ لقد اعتقد أفلاطون (في وقت لاحق) أنه يمكن التوصل الى هذا البرنامج ، ولكن فقط ، اذا أصبح الفلاسفة ، حكاما ، أو تحول الحكم الى فلاسفة . . . وربما كان يكفي بالنسبة لنا ، أن نكون معلمين ومربين على أفضل مستوى من الكفاءة . . . وسيكون ذلك كافيا ، على الأقل ، اذا أبدت كل طوائف المجتمع استعدادها بصدق ، لكي تفعل شيئا ، كالذي قاله « بروتاجوراس » :
ردا على سقراط في حوار آخر لهما :

« كل انسان مستعد أن يعلم أي شخص - العدالة ، والقوانين . . . وكل الاشخاص ، معلمون للفضيلة ، كل بقدر استطاعته . . . وحين تسألني (١٤) . . . أين هم المعلمون ؟ عليك أن تسأل أيضا . . . ومن الذي علم الاغريق ؟

فمن الضروري ، والمحتمل أيضا ، أنه يكفي أن يتحول المجتمع نفسه ، الى مجتمع معلم ، وفقا للنظرية اخلاقية مقبولة . . . فيرسل يتحقق لنا ذلك بالحظ ، أو بفضل من الاله ؟

الهوامش

- ١ - أنظر ويايام ك. فرائكين « الفلسفة الاخلاقية في نصف قرن » مجلة الفلسفة (١٩٥١) .
- ٢ - ريم. هار « قيمة التعليم في مجتمع النعدد » - فلسفة التعليم في بريطانيا العظمى ١٩٧٦ .
- ٣ - أنظر د. ز. فليبيس ، و. ه. ه. مونس تجارب أخلاقية (نيويورك سكوكن للكتب ١٩٧٠) ، ر. و. بيرد زموور - التحليل الاخلاقي (لندن كيجان بول ١٩٦٩) .
- ٤ - م. أوكشوط ، المذهب الفكري في السياسة (لندن ماتون بوشركاه ١٩٦٢) .
- ٥ - ج. فليتشر ، موقف الفلسفة الاخلاقية (فيلاديلفيا - صحافة ويستمنستر ١٩٦٩) .
- ٦ - في رأى سابق قريب من هذا ، أنظر ادم سميت ، نظرية الاحاسيس الاخلاقية - ١٩٥٩ ج ٣ فصل ٢ و ٣ .
- ٧ - في الرأى المتطرف عن الصواب والخطأ ، في موقف خاص ، فإنه يتقرر بمعرفة الفرد بالاستخدام المباشر للمنهج (وهو نفسه نوع من الاحكام الاخلاقية) مثال ذلك ، مبدأ المنفعة ، وليس مكثاً الرأى المقابل فالصواب أو الخطأ يتقرر على الأقل أحياناً ، بالاحالة على الاحكام الاخلاقية ، من نوعية محددة ، أقوى من القواعد الارضية ، وإنما يتقرر باستخدام المنهج .
- ٨ - أنظر و. ه. والش - الفلسفة الاخلاقية عند هيجل - نيويورك صحافة سانت مارتين ١٩٦٩ ولتقتضي البحث الحالى ذكرت ماركسيين ، ضمن أتباع ه. جل ، مثل والش .

- ٩ - أنظر على سبيل المثال ر. ب. براندت نحو شكل حقيقي
 المذهب المنفعة ، في الاخلاق ولغة السلوك - طبعة ه. ن. كاستاندا
 روج ، ناخنيكيان (ديترويت - جامعة واين ستيت ١٩٦٣) .
- ١٠ - أنظر بصفة خاصة ر. م. هار « المبادئ » المجتمع
 الأرسطي (٧٢ - ٧٣) ونظرية الفلسفة الاخلاقية ومذهب المنفعة في
 الفلسفة البريطانية المعاصرة ، السلسلة الرابعة (لندن - الن
 واوتوين ١٩٧٦) .
- ١١ - أنظر موضوع الاخلاق (لندن ديتويا وشركاه ١٩٧٢) .
- ١٢ - أنظر ه. هارت - نظرية القانون (أكسفورد كلاريندون
 ١٩٦١) ، ب. ف. سترواسن ، الاخلاق الاجتماعية والمثالية الفردية
 الفلسفة ٣٦ (١٩٦٢) - ج. ا. اورمسون « القديسون والابطال » .
 مقالات في الفلسفة الاخلاقية ، الناشر ا. ا. ميلدن - جامعة
 سياتل بواشنجتون ١٩٥٨ .
- ١٣ - أنظر جون رولز - نظرية العدالة (كامبردج ،
 ماساشوسيتس ، جامعة هارفارد ١٩٧١) ، و. د. أ. ريتشاردز نظرية
 في بواعث التصرفات (أكسفورد - كلارندون ١٩٧١) .
- ١٤ - أفلاطون ، بروتاجوراس .

الفلسفة الأخلاقية

في الاحتفال بذكرى مئتي عام

تعليمات

حول فلسفة فرانكينا والمثل الأخلاقية

بقلم

ابراهيم ايديل

أستاذ باحث للفلسفة ، بجامعة بنسلفانيا ، بفيلاديلفيا ،
وأستاذ رائر ممتاز للفلسفة بجامعة سيتي بنيويورك ، تلقى تعليمه
في ماك جيل وإكسوفورد وكولومبيا وقام بتدريس الفلسفة بكلية
سيتي بنيويورك (١٩٣١ - ١٩٧٣) ، ومؤلف « الاحكام الفلسفية ،
الأخلاقية والعلم » و « هيكل الفلسفة الأخلاقية » و « المنهج في
نظرية الفلسفة الأخلاقية » و « أرسطو - تحليل أفكاره في العلم
الاجتماعي » ، وغيرها ٠٠ كما شارك في تأليف « الانثروبولوجي »
والفلسفة الأخلاقية » و « مطلب الفهم الأخلاقي » .

بينهما! كان الاحساس ، بين فلاسفة الاخلاق ، يتصاعد
بالنقد الذاتى ، جاء الاحتفال بالذكرى المئتين ، بمثابة مناسبة ،
يمكن أن تتوضح فيها الصورة حول التساؤل عن المدى الذى تشعب
اليه الطرق للعمل فيما يجب أن نتهياً له في اطار الفلسفة الاخلاقية ،
لكى تحقق المهام التى تفرضها الظواهر الاخلاقية ، في الوقت
الحاضر .

والسؤال له ما يهرره ، وذلك لما يفترض غالباً ، في الفلسفات
الاخلاقية ، أن تنهض الى غايتها المستهدفة ، للوصول الى قرار
بصدد أية مشكلة أخلاقية .

ويقتضي طرح المسألة ، في اطار تعليقنا على بحث فرانكين ،
أن يكون لهذه المهمة ، غاية مزدوجة ، فهو من ناحية يقول لنا في
بداية بحثه ، أنه كان في منتصف القرن ، مكلفاً بتحديد الموقع الذى
وقفت عنده الفلسفة الاخلاقية ، والاطار الذى تحددت فيه مهامها ،
وكان ذاك كفيلاً بذاته ، لكى يفتح أمام الفلاسفة ، الطريق للانطلاق
في اتجاه متخصص جداً .

ثم هو ، من ناحية أخرى ، حين طرح علينا سؤالاً عن أين
نقف الآن ؟ قدم لنا دراسة قيمة ، لبعض الاتجاهات المجردة ، أو
الهيكل التى ضمنتها النظرية الاخلاقية الحديثة ، فيما يتعلق
بالتعليم الاخلاقى ، وبذلك وضعنا أمام سؤال ملح ، حول ما يمكن
لنا عمله لعلاج مشاعر الاحباط ، التى أخذت تنتشر ، بصورة
واضحة ، في هذا العصر .

هكذا .. هو اذن .. يدعونا أساساً الى البحث عن الهيكل
النظرية في الاخلاق ، وإلى تقويتها ، باعتبار أن ذلك ، هو المهمة
الاولى التى يجب أن نبدأ بها ، بحث المشكلة الاخلاقية في هذه
الايام وليس ثمة تفويض ا أوضح من ذلك ، في صدد الاتجاهين

النظري والعملي ، الامر الذي يدفعنا الى التساؤل - حيث لا مفر لنا من السؤال - ما هو المدخل الملائم الذي يرشدنا ، أولا ، الى تحديد البناء المشكلى ، واستخدامه ، ثانيا ، في التعليم الاخلاقى ، وبـحيث نتوسم فيه - ثالثا - أن يبلغ بنا الى نتيجة ، يتحقق بها الارتفاع بمستوى الاخلاق .

أما تناول المدخل للابنية الصورية ، فذلك واضح بصورة كافية ، وذلك أن « فرانكينا » يتحدث عن المنهج ويرمز له بالحرف (م) وعن وجهة النظر الاخلاقية ويرمز لها بالحروف (و ن خ) وعن الوضع الاصلى ، ويرمز له بالحرفين (و ا) بالمعنى الذى يستخدمها به « رولز » ويرى أن ثمة قواعد عامة (أحكام أخلاقية) من نوع ثانوى ، تتوسط بين القواعد العليا ، وبين الحالة الخاصة ، ويفترض ضمنا من هذا التحليل المنهجى ، أن ملامح البناء ، ذاتيتها المستقلة ، بالمعنى الكامل ، بل وأكثر أهمية ، لدرجة أننا نقررها ما نختاره منها ، على أى وجه ، وبصورة مستقلة لاستخدامه في صنع القرارات الاخلاقية ، أو في وضع الاساس للاخلاق الاجتماعية الوضعية .

وكانت فكرة البنية ، قد فرضت على الاخلاق ، في منتصف القرن ، على أثر التمييز الحاد بين « ما وراء الفلسفة الاخلاقية » وبين الفلسفة الاخلاقية ، بنصها ، ومادتها ، وكأنما كان ينتقض مثل هذه الاعتبارات النظرية ، للفلسفة الاخلاقية ، أى مضمون للغاية الانسانية ، سواء في تفصيلاتها الداخلية ، أو بالنسبة لنطاقها الخارجى ، وكما لو كان من المتصور امكان تقريرها فقط ، على الاسس المنطقية ، والاصطلاحية البحثية ، ولم يكن ذلك بطبيعة الحال ، بدون سند من التاريخ القديم للفلسفة المعاصرة ، ذلك أن الفلسفة الكانطية التى وضعت المقولات ، كشروط ضرورية ، للتجربة فرضت (كبداهيات تنطبق على كل التجارب) نظرية

وضعية ، لحقائق تحليلية ، قصد بها شكلية ، ثم ما تبع ذلك من الفصل الحاد - من ناحية التحليل المنطقي ، والرياضي - بين المناهج البحثية ، أو غير المفهومة ، وبين تفسيراتها أو تطبيقاتها (نتيجة التطور المتغيرات الهندسية) بل وحتى الطريق الذي تعالج به لغة التحليل العادية برغم معارضتها للصياغة الصورية ، باعتبار أن لها دجالها الاصطلاحي المنغلق على نفسه ، والذي تستخرج منه الابنية ، باقتناص الامثلة والصور المضادة ، ويمكن أن نسمي ذلك بالفكرة المهيمنة للبينة ، لا لانها سيطرت على الفلسفة الاخلاقية : السائدة ، في العشريات القليلة الماضية ، ولكن لان آلية علاقة أو ارتباط بمضمون الظاهرة الاخلاقية الثابتة ، (مثلاً يستمد اللورد ، سلطاته بالميراث ، أو باجراءات يقوم بها أقرانه) .

على أن ثمة طريقة مختلفة جداً : لتصوير البنية ، مرتبط بالكامل ، بمضمونها ، وهي فكرة « وظيفية » أساسها أن البنية ليست من خامة أو تسييج مختلف ، وانما هي تعتبر ببساطة جزءاً من المضمون ، وقد حدد لها دور قيادي يقوم به لغرض محدد ، مثل بعض الأشخاص الذين ينتخبون ، ليقوموا بوظيفة سياسية محددة ، وقد يتولاها بدلا منهم ، آخرون ، وعلى أية حال ، فان قوام الهيكل البنائي ، يرتبط بنجاحه في أداء وظيفته ، فهذه الفكرة « الوظيفية » للبينة ، تقوم على أساس أن ما تؤديه الابنية ، يؤيد المصدون ، في ارتباط وثيق بينهما في الاداء .

وعلى كل حال فان لكل مجال أن يحدد لنفسه ، مدى المسافة التي تفصل بين الشكل والمضمون لكي يتفادى خطر تباعد الصلة بينهما أو تقاربها الشديد - وقد كان أرسطو أول من انتقد محاولة صيغ الفلسفة الاخلاقية ، بالصيغة الرياضية ، بينما حاول أن يربط - بدلا من ذلك - بينها وبين العلوم البيولوجية والسيكولوجية ، والانظمة الاجتماعية ، وربما لم يكن لنفسه هذا الانتقاد ، أي محل

بالنسبة لما يرتقب أن تحققه النظريات الحيوية ، السائدة في اللغة ، والمنطق .

فالفكرة الغالبة ، في الابنوية ، في الفلسفة الاخلاقية ، أنه لا تتكشف عن صعوبات حين تناولها بالتحليل ، فمثلا كيف نختار بين نوعياتها المختلفة ؟ ثم ان اختيار البنية ، يبدو سؤالا من وجهة نظرنا ، أو من وجهة نظر « فرانكينا » أنه يعتمد على التفضيل الاختياري ، كما لو كان علينا أن نلجأ الى قائمة فراتكيننا من النماذج ، ونختار من بينها ، فاذا ما حدث ، ووجدنا سببا معينا ، في غياب الاحكام أو الضوابط ، مثلا ، ففي هذه الحالة ، يفتتح الطريق للانتهازية ، وتفضيل المصلحة الشخصية ، والتي يهيمن عليها الناس بغرائزهم ، من الانادية السيكيولوجية .

لكننا اذا كنا نستطيع أن نلجأ الى الحقيقة السيكيولوجية ، لتساعدنا في اختيار الهيكل البنائي ، فلماذا لا نلجأ الى الحقيقة الاجتماعية (حيث قد يتأتى أن تثير بعض الاشكال نوعا من الصراع ، أو جهودا نحو الانانية ، أو نوعا من التهويمات الاجتماعية) أو لماذا لا نلجأ الى الحقيقة التاريخية (حيث تثير بعض الاشكال ، مشاكل تتعلق بالشرعية) وهكذا ؟

ذلك أن اختيار البناء ، يصبح مرتبطا كنتيجة لسلسلة كادنة . للظاهرة الاخلاقية ، والمشاكل الاجتماعية والاخلاقية ، كما يصبح استقلاله ، نسبيا فقط ، وقابلا للتغيير ، وهناك نتيجة مماثلة يمكن أن نستخلصها ، مما يقع من اختلافات أخلاقية عميقة ، من خلال البناء الهيكلية نفسه ، على غرار ما يقع من اختلافات بين الهياكل البنائية ، وعلى سبيل المثال فقد كان لكل من بنائى المنفعة ، والمقوق الطبيعية ، تفسيرات محافظة أو ثورية ، وكانت الاختلافات بالنسبة الاول ترتبط بدروس التاريخ المختلفة ، وبالطبيعة البشرية والتطورات البشرية الاجتماعية ، بينما كان

ارتباط البناء الثانى بالخلاف حول ما اذا كانت الحقوق المطالب بها ، فى أساسها ، تتفق أو تتعارض مع مجموعة الحقوق القائمة . وعلى هذا ، قد يبدو من المستحب أن ينظر الى الاشكال البنائى ذاتها ، من خلال الدور الذى يجب أن تقوم به اراء المطالب الخاصة بالمصممين والصياغة ، والحاجات الاجتماعية ، والمشاكل التاريخية ، بحيث لا روى ذلك ، لما أصبح للتمييز الحاد بين « ما وراء الفلسفة الاخلاقية » وبين المادة الاخلاقية وخصائصها ، أى وجه من ناحية الشكل . وما يكتنفه من التضليل ، فى الوقت الذى ما يلبث فلاسفة الاخلاق - بسبب سرعة التغيير فى حياتنا - أن ينسوا ، ما تقتضيه مواجهة المشاكل الاخلاقية وما نحن - فيما يتعلق بنا - ، نراهم ينجرفون فى غمار المشاكل الاخلاقية البديهية ، والقانونية ، وغيرها ، وبينما هم يقومون بعمل رائع ، بتحديد صور التمايز ، اذا بهم لا يهتمون بالبحث عن مدخل نظرى ، يمكنهم من الربط الكامل بين هذه المشاكل الجديدة ، ولا هم يريدون الاستعانة بذخائر الماضي ، فى صدد افكارهم النظرية .

ولست أقصد ، الى القول بأن التمييز بين « ما وراء الاخلاق » وبين الاخلاق ذاتها ، كان مجرد خطأ ، بالمعنى الذى عناه «بريتشارد» حين صدر دقلا شهيرا له بعنوان « هل تقوم الفلسفة الاخلاقية على خطأ ؟ » ذلك أن القول بأن - أى التمييز - كان خطأ ، يعنى أن ثمة زيذا فى المطلق ، أو غلطا ، أدى اليه أحد العوامل المعروفة سلفا ، والاصح أن ينظر اليه كمحاولة اوضع برنامج للفلسفة الاخلاقية ، قصد به أن يكون وسيلة للتعامل مع الاخلاق ، ككند - بدلا من ذلك - عرض على أنه حقيقة منطقية واضحة ، تجاوزت حتى أصبحت قاعدة فقهية .

والرأى عندى ، اننا - وبعد أن مضى أكثر من ثلاثين عاما فى بحث هذا الامر - يجب أن نعترف أن البرنامج قد فشل ، وأن نحاول

وضع برنامج آخر ، وعلى أن يخضع البرنامج الجديد ، للتقويم ، لا بوصفه حقيقة فقهية مسلمة ، وإنما بوصفه اقتراحا مطروحا ، لموضع فلسفة أخلاقية ، تتميز بمزيد من القناعة ، بالتعامل مع المشاكل التي تطرحها الاخلاق ، بعيدا عن لجج الحاجة ، بينما تدعو الحاجة - بدلا من ذلك - الى ترقب ما ترشدنا اليه التجربة التي نتصدى لها .

وعلى قدر ما يتحقق لنا من النجاح سيكون الحكم على الاشكال البنائية للاخلاق ، والتي ستستقر - بطبيعة الحال - في حياتنا الاجتماعية والاخلاقية . هذا ويهيل « فرانكينا » الى وصف الحياة الاخلاقية بالانحطاط ، وبالأخلاقية ، وعدم المبالاة بالاخلاق في العمل ، وبعدم الوثوق ، وبالنسبية ، وبغليب الاغراض الشخصية ، وبالتشكيك ، وربما كانت هذه النظرة ، مشوبة ، بما كان من الصنوبر المنهجية الماضية ، والتي كانت هي بذاتها من أسباب التحول . ثم اننا لو دققنا النظر في الجهود التي تبذل حاليا ، والآمال المعقودة عليها ، لآهت لنا ، بنظرة أخرى غير تلك النظرة المتشائمة ، تقسم بالحيوية والتفاؤل ، ولا تنطوي على حلول واجابات لمشاكل الماضي فحسب ، بل وتتصدى أيضا للمشاكل الجديدة .

فلقد كانت هناك ، ردة ثقافية ، في عام ١٩٦٠ ، اهتزت لها الانبساط السائدة ، من أساسها ، عن الخير ، وضعت ، الحب ، والضمير في مواجهة واحدة ضد أعمال التطهير المعقدة متعجلة النجاح ، والادانة ، في المدى القصير .

ففي نظرية العدالة ، كانت هناك أفكار جديدة عن المساواة ، وإعادة توزيع الموارد ليس من منطلق ، الرغبة في الاحسان ، وإنما من منطلق الاعتراض أساسا على الافكار التقليدية ، السائدة حول الجدارة والاستحقاق (وكانت حجة « رولز » ، أن المزايا

الطبيعية ، لا تشكل بذاتها ، أساسا للهبة في أشكالها المختلفة ،
يمكن أن نستبين منه ، المدى الذي بلغته كمنظريه () .

وقد أمكن تصوير المشاكل الجديدة ، جيدا في اطار الاخلاق
البيولوجية ، حيث كان للربط بين التطور التكني ، وبين القوى
التي استجدت ، نتيجة لتعاظم المعرفة ، وتطور التكنولوجيا ،
أثره الواضح كل الوضوح ، فضلا عن المشاكل الجديدة التي نشأت ،
بسبب التغيرات الجذرية ، التي طرأت على حياتنا في العالم ،
والامكانات التي نجهت عنها وعلى سبيل سبيل المثال ، فقد
طرحنا الفكرة السائدة ، من حدود وتحديات الافكار التقليدية ،
حول تعاظم برامج التدمير ، الى ما لا نهاية ، مما أدى الى التزايد
الرهيب في السكان ، وغير ذلك من المشاكل ، مثل التلوث ، واستنزاف
الموارد ، والتي حذر مؤتمر روما من اثارها المفزعة ، وقد ترك ذلك
كله صدها المؤثر والخطير على الاخلاق فيما نتوقعه للاجيال القادمة .

وكذلك كانت هناك تحولات ، في نظرنا لعلاقتنا بالطبيعة ،
كالتحول من فكرة غزو الطبيعة ، الى فكرة التعاون معها (محاضرة
« باسمور » وستشير اليها ، فيما بعد ، والمناقشات التي أثرت
حولها ، وانتهى وضعت أمامنا هذه الآثار بوضوح) .

وقد تكفى هذه العلامات القليلة ، لتبين لنا أن الظاهرة التي
سادت الحقل الاخلاقي لم تكن مجرد انهيار أو سقوط ، بقدر ماتعتبر
علامة على الفترة الانتقالية ، التي مرت بتجربة التغيرات المادية
والاجتماعية ، وأوحى بذلك الى الدعوة الى التجديد ، وهذا
ما يحملنا على التساؤل عن السبب في أن دوائر الفلسفة الاخلاقية ،
تحجم عن التعامل مع مثل هذا الموقف ؟ في رأينا أن ثمة مأخذ
ثلاثة هي :

(١ - انها ربطت بين اهتمامها تاريخيا ، وبين تصورها ، في
صورة أبدية ، لا يجب أن تمتد اليها يد التغيير ، والتطور .

٢ - ان مدخل التحليل ، اقتصر في مجمله على المجالات الاصطلاحية ، كما كان بعيدا عن الموضوعية .

٣ - اصطباغ النموذج السائد ، بالصبغة الفردية ، بغير حق .

وتقتضي هذه المآخذ الثلاثة ، أن نعرض لكل منها بشيء من التفصيل فيما يلي :

(١ - أما عن الحصانة التاريخية التي خلعتها دوائرنا الفلسفية ، على الاخلاق ، فترجع في الواقع ، الى النظر اليها باعتبار ما لها من صفة أبدية ، بمعنى أنها ، انما وجدت لتبقى هكذا . دون تغيير ، وعلى سبيل المثال ، فان « رولز » يطالب باصدار قرارات واحدة ونهائية ، للصيغة التي يجب أن تصاغ فيها العدالة (حتى انه عندما أجرى تغييراته العميقة في الاخلاق ، كان يبدو أنه يعتبر ذلك ، مجرد اكتشاف للحل الصحيح) ، ثم ها هو ذا « فرانكين » يدعونا الى أن نختار بين الاشكال البنائية ، حيث يوجد حاليا مثل هذه الاشكال المختلفة ، بما تناسب مع المجالات المختلفة ، في حياتنا المادية وشعابها المعقدة ، فلماذا - مثلا - لا نرى من المناسب ، أن نأخذ بمذهب المنفعة ، عندما تقرر تشريعها ، أو عملا أساسيا مختلفا ، لأي قرار شخصي محض ؟

في ذلك الوقت ، اكتشف كل نظام آخر - عملا - أن ثمة فائدة فكرية في الدراسات التحليلية للمادة ، دون الفلسفة الاخلاقية ، وهذا هو المغزى الذي وضح من عدم اعتراف كل من « فرانكين » و « رولز » بأي تطور تحقق نتيجة للتحليل ، أو الهياكل البنائية للاخلاق ، وخاصة بالنسبة لما ركس في الفلسفة الاوروبية ، و « ديوى » في الفلسفة الامريكية . بل ان اغفال « ديوى » للنظرية الاخلاقية في أمريكا المعاصرة ، كان خطأ كبيرا ، بحيث يقتضي من المؤتمر المثبت ، الذي يدرك مدى ما نملك من الثروة الفكرية ، أن يحاول علاجه .

ذلك أن عمل « ديوى » في النظرية الاخلاقية ، كان في معظمه قاصرا على تناوله للفلسفة الاخلاقية ، كأداة فكرية تقليدية ، للتجديد ، بل أن هذا المعنى الى قلب النظرية ، فلم يتركها للتطبيق الخارجى ، ولذلك فهو يعرف الموقف الاخلاقى ، لا بمعناه الصواب (لاننا لو عرفنا الصواب ، فلن تكون لدينا مشكلة اخلاقية ، وانما قد تواجهنا مشاكل عملية ، متابعته ، أو استكمالها) ولكنه يعرفه باعتبار أنه قرار يجب اتخاذه ، ازاء اتجاهات مختلفة ، فيما يجب اتباعه منها ، ثم انه أفاد تفسير فكرة كل من الخير والفضيلة ، والحق ، والواجب ، في عمله ذاك .

وأشار من خلاله ، الى نماذج للقرار الذى يجب اتخاذه ، ازاء الرغبات ، والمصالح ، واتجاهات التطور الخلقى ، وضغوط المطالب الرئاسية ، وغير ذلك «ما تشيره المشاكل الثقافية ، والتاريخية ، واللى تعبر عن كفاح الانسان من أجل البقاء ، وتعبر عن احتياجاتنا ، وعن طبائعنا .. فالاخلاق إذن .. تتطهر ، وتتطور مع تعاضل المعرفة البشرية ، مع ما يصاحبها في الحالى من عوامل التغيير والتصحیح وكان « ديوى » قد أعلن عن نظريته في الاخلاق ، حوالى منتصف القرن ، من هذه التجربة البشرية ، في وقت تزايدت فيه حركة التغيير ، الا أن النظرة الى اعادة البناء والتجديد ، لم تكن مسددة الى غايتها ، حتى أن النظريات الطبيعية الاخرى في هذا القرن ، لم تكذب تبلغ من ذلك تمامها .

فاذا كان على الفلسفة الاخلاقية ، أن تساعد في مهمة اعادة بناء الاخلاق المعاصرة ، فلايس يكفى لذلك ، أن تثار المسائل التاريخية ، لنضيف ما تستنبطه من التطبيقات العملية الى ما وجد من النظرية التى تواجه فلاسفة الاخلاق ، هى اعادة بناء نظرياتهم بحيث تفسح المجال الملائم للأفكار والمناهج ، التى تتفق مع واقع العصر ، والتاريخ ، والتغيير .

٢ - أما عن الاتجاه الموجه الى مدخلنا الى التحليل ، باعتبار أنه عمل نمطي ، ومنه عزل جدا فليست أنوى - في هذا الصدد - أن أنضم الى « الكورس » الذى يتعامل مع التحليل كىسبى مراهق .. وذلك لان الفلسفة في أساسها .. كيان تحليلي ، الا أن هناك نماذج أكثر أو أقل دلالة ، للتحليل ، فاذا كانت النماذج الوضعية مفرقة في الشكلية ، فمن الممكن التغلب على ذلك ، بتحليل اللغة ، العادية ، وان كانت ، في أشكالها - حسب مناهج أوكسفورد - ليس لديها ما يمكن أن تضيفه ، وعلى العموم فان مدخل التحليل الاصطلاحي ، يتجه الى تأييد مساجلاتنا الجارية ، ويربطنا بالمعاني التي تواضعت عليها اللغة المعاصرة ، ومن ثم يربطنا بنماذج ثابتة كضرورة لازمة ، ولا أريد في هذا المجال أن أتجاوز ، أو أعد وعلى حساسية التشخيص ، والتوصيف ، كظاهرة لنا يضطرد في هذا المجال وان لم يعد بذاته الهيكل ، ملائما أو متمشيا مع العصر .

فقد كان تحليلنا - من الوجهة العملية - هشا جدا ، لأننا نميل الى التعامل مع كل نص ، أو كل معنى ، أو مع كل فكرة ، منفصلة ، بل وشديدة الانعزال عن الاخرى ، لاننا نظل قابعين في عالم الفكر وحده ، حتى اننا نفصل في دراستنا بين الحرية والمساواة ثم ما لبث أن ننزلق حالا ، الى مقتضات الحرية والمساواة ، وكأنا الافكار - وليس الناس بكل مصالحهم ، ومشاكلهم في مثل هذا الموقف التاريخي الثقافي - هي الطرف الآخر في حلبة النضال .. وكذلك الحال بالنسبة ، للحق ، والخير ، والعدالة ، والمنفعة ، وهكذا .. حتى أصبحنا تحت رحمة الافكار ، وفي بؤرة المناهج غير الدموية والتي أصبحت وحدها تتصدر الميدان .

ولنفرض مع ذلك أننا حللنا جميع الاعمال الخالصة (وليس الافكار المعرولة) وحللناها بمفاهيم الاداء الذى نستخلصه من بعض نماذجها في موضوع مبادئها (وليسنا انعزاليين) فعندئذ :

سنستور أمامنا ، أنواع مختلفة من الاسئلة ، نجهلها في الوقت الحاضر . خذ لذلك مثلا : ما الذى يهـم الناس الآن في محاولتهم المزدوجة بين الحرية والمساواة ؟ متى تجد البشرية ، من يحسن التعبير عن مطالبها من خلال ترقبها للخير ، وما هى المواقف التى سنجد لها حلا من خلال الحقوق ؟ ولا يتردد الفيزيقيون عن الدعوة الى وحدة الزمان والمكان ، في صدد انعتاية بالمشاكل الناجمة عن أعمالهم . أما علماء السياسة الواقعيون ، فسيدرسون ، فكرة تقسيم القوى فى النظام بأكله ، فلا يقتصرون على السعى الى تحقيق الاوامية للسلطات التشريعية والقضائية ، والتنفيذية ، وانما سيتطلعون الى معرفة الدور الذى تقوم به عمليات المراقبة المختلفة ، والميزانيات . وفى مثل هذا التحاليل للأعمال الخالصة ، سنصل الى الفكرية ، والى الاداء الفكرى ، كليهما .

وأذكر مثلا ، في مؤتمراتنا ، منذ وقت طويل ، أن « مورتون هوايت » قدم تحليلا طريفا للتعديلات الاصطلاحية ، التى أجراها جيفرسون في اعلان الاستقلال ، ليظهر مباحث التصارع الفكرى بصدد الحقوق ، والغايات ، في علاقتها بمباشرة الحكومة لسلطاتها ، وكانت هذه المسألة الاساسية السياسية كمجموعة كاملة ، وليس على أفكار حزئية متناثرة . وحتى لو فرضنا أنه ذهب الى أبعد من ذلك وتناول الصورة الاجتماعية والتاريخية ، ثم رد هذه الأفكار الى برامج جيفرسون ، وهملتون ، في شأن تطور الحكم الأمريكى في البلاد في ذلك الوقت ؟ ألم تكن النتيجة ، مزيدا من تعزيز فهمنا للمضمون الفكرى ، وطبيعة الاداء الفكرى بصورة أفضل ؟

وهكذا أصبحت المعانى الجارية ، في سياق من الأمن ، كالمثلين في مسرحية . فإما أن أى تفسير خاص للحرية ، انحصر في المعنى الرئيسى ، لهذه الفكرة ، ثم تكشف من خلال صور التحليل الفكرى الذى نقوم به في الوقت الحاضر ، عن مطالب ، لم تجد من يعبر

عنها ، لكان ذلك أدعى الى اثاره مطالب أخرى وهكذا .. ولذلك ، ليس ثمة وجه للسؤال - مثلا - عن السبب في أن حركات التحرير المعاصرة للسود أو النساء ، لم تسجل ، كمطالب تعبر عن امتداد الحرية ؟ .. لكن الحرية ، كانت قد تحددت في أشكال تاريخية ، متنوعة ، واقتضت أن يكون تحليلها بطرق خاصة ، جدا ، الخدمة أغراض السلطات القائمة ، وهكذا اضطرت حركات التحرير ، أن تتخذ مدخلها من خلال فكرة المساواة ، وأصبح الصراع بين المصالح القديمة القائمة وبين المصالح الجديدة ، التي ظهرت ، يتداول بين الحرية ، والمساواة ، كوجهين لعملية واحدة .

وعلى نفس المنوال ، أصبح اهتمام الفلسفة الاخلاقية ، في هذه الايام ، للتصارع بين فكرة المنفعة ، من جانب ، وفكرة العدالة وبعض أنواع الحقوق من جانب آخر ، لكننا او نظرنا الى هذه الصور من زوايتها التاريخية ، لتبين لنا أنها تشبه من بعض الوجوه ، التصارع بين التشريع والقضاء ، حيث ينهض كل منهما ملء الفراغ الذى أهمله الآخر ، وعندنا مثل شبيه بذلك فيما كان من موقف الهيئة التشريعية من الرئيس ، عندما اضطر الى التقدم ببرنامج الإصلاح الاقتصادى عام ١٩٣٠ ، بينما كان القضاء يحاول تحجيمه ، وكذلك عندما فتح القضاء الباب للحقوق المدنية ، وخاصة في مجال التعليم ، بينما وقف التشريع صامتا يتفرج ، ثم ما حدث في تاريخ مذهب المنفعة ، بصدد ما ثار من التعارض بينه ، وبين الحقوق الاساسية .

وبغض النظر عن مقدرة كل من هذه القوى في بذل جهدها البناءة ، فقد فرضت فكرة الرخاء العام نفسها على رأس هذه المعضلات في عام ١٩٣٠ ، بينما أمكن حصر فكرة الحقوق ، داخل اطار حق الملكية ، الذى حرص عليه المحافظون ، الى أن تكشف الموقف بالمسبة للحقوق في نهاية الحرب العالمية الثانية ، بما أغرى

بإستنباط حقوق جديدة ، وكان صدور الاعلان العالمى لحقوق الانسان
أيذانا بانطلاق الدعوة ، الى حقوق تتعلق بالاخلاق ولانها ، ليست
منابعة أصلا من الفلسفة الجديدة لمذهب لوك ، فهي تستطيع الآن
أن تقف على قدميها . وربما كان لما أثاره مذهب المنفعة من متاعب
أعظم الاثر في اسعاد أكبر عدد ممكن من الناس ، كما لا بد وأن
الاقليات المقهورة ، قد استفادت به ولهذا فان التحليل المنهجي
المتواصل ، والوثيق الارتباط ، بالدراسات الاجتماعية التاريخية ،
يعتبر من الامور المطلوبة ، كي يظهر لنا كيف أن الواحد ، يمكن
أن يؤدي ، بطرق مختلفة ، وانه يهضي ، وفق معيار قوهي ، تتكشف
عنه عملية التحليل مباشرة ، مما يمكننا من الحكم ، على أى الملكات
العقلية ، وفي أى مجال من مجالات العمل ، تحقق لنا فعالية أكبر .

أما مسألة ، تحديد الكيفية التى يمكن أن يجرى بها مثل هذا
التحليل ، وإلى أين ينتهى به المطاف ، اذا استمر بصورة متواصلة ،
فهذه مهمة غير سهلة ، وليس من السهل أن نصل منها الى نتائج
مأمونة ، لانها تتطلب من العمل في مجال الفلسفة الاخلاقية ، بالنسبة
للجيل اللاحق ، بقدر ما يتطلبه التحليل المحدود ، لدى الاجيال
الاخيرة من الفلاسفة ، وان كانت أسمح لنفسى بأن أجزم بأنه
سينسبىق من الهوة التى تفصل بين فلسفتنا الاخلاقية ، وبين مثلنا
الاخلاقية .

٣ - وتبقى هنا مشكلة الاتجاه المستمر لفلسفتنا الاخلاقية ،
المعاصرة ، نحو الفردية ، بغير داع ، وهو ما يرجع الى وضعها
المسيطر ، ليس فقط منذ قرنين أو أكثر على مسار التطور في
التراث العريق ، بل ويرجع أيضا الى الخوف الشديد ، حاليا من أن
تنحرف الاخلاق ، الاجتماعية ، وهى تسلك طريقها الى غايتها
مباشرة ، فتسقط تحت تأثير الشمولية .

وقد أعد « رولز » مشروعاً للعقد الاصلى تحت قناع الجهل ،

وأنشأ نظاما للقواعد الأخلاقية ومناهج ، كان مهيّلا فيها واضحا
نحو الفردية ، باعتبارها أقوى النماذج التي نتوقع له الاستمرار ،
أما فرانكينا ، فقد أكد على الرأي القائل بأن الاخلاق ، مسألة
تنظيمية واجتماعية ، وليس مسألة شخصية ، ولكأله تجاوز لهما
اعتاد الفلاسفة ، أن يميلوا بها الى الرؤية الفردية ، ثم عقب بقوله
أنه من الأفضل أن ينظر اليها كمبادرة أخلاقية فردية .

بيد أن هذا التعارض بين الفردية والاجتماعية ، تبدو لي ،
مسألة أيديولوجية ، من بعض النواحي ، فهي من بعض الوجوه
ترجع الى الحرب الباردة ، التي تستمر بيننا وبين خصومنا ، ولو
في المجال النظري ، ربما بجذورها بعيدا ، الى التطورات التي وقعت
في الماضي منذ قرون قليلة ، نشأت خلالها تجمعات - قبائل ،
وعائلات ، وروابط - سواء سقطت ، أو فقدت سبب وجودها ، ثم
تولدت من ذلك ، في مجال الوعي الاخلاقي ، صورة للفرد المنعزل ،
داخل مجتمع أفرادهم منعزلون ، ثم حدث أن تعاضم شأن
الدولة ، باعتبارها النظام المهيمن على الجماعة ، ليؤديها الى
التفاعل الاجتماعي والسياسي ، تحت رقابتها ، ومن هنا أصبح
ينظر الى الحرية ، بفكرتها المتسلطة ، كحق من الحقوق الفردية ،
في مواجهة الدولة ، كما ارتبطت الفكرة الاجتماعية بالجماعة
المنظمة ، وقد اقتضى ذلك مرور زمن طويل لكي نعيد اكتشاف
مصادر أخرى ، للثروة في المتاهج التي تحكم العلاقات الانسانية ،
مثل الاحساس بالترابط الشخصي ، الذي كشفه علم النفس
الاجتماعي لـ « ج . هـ . ميد » ، أو التحليل الاخلاقي في لـ « أنا / انت »
.. « مارتن بابر » أو الجهود المعاصرة ، لخلق مجتمع أصغر ،
وجهها الوجه .

وكان على الفلسفة الأخلاقية ، في المرحلة الحالية أن تخلص
نفسها ، بطريقة أو بأخرى ، من ركام المشاكل ، وأن تترك الطريق

الى تنظيم تحقيقها ، مفتوحا ، للعمل التجريبي ، وبالأكثر للتجارب العملية ، لتقرر في إطار واضح ومحدد ، من أين تأخذ مدخلها الى المشكلة الأخلاقية ، كمسكلة اجتماعية ، ومن أين تنصدي لها كمسكلة فردية ، ومن هذا المفهوم اقترح بأن نقصدى بما يفعله رجال الاقتصاد ، في تمييزهم بين الاقتصاد الدقيق ، والاقتصاد الشمولى ، بحيث نضع الاصطلاحات التى تعبر عن هذه افكار ، حتى يمكن أن نضع لها تفسيرات موحدة ، بشكل أو بآخر ، بمعنى أننا يجب أن نميز بين الفلسفة الأخلاقية الدقيقة ، وبين الفلسفة الأخلاقية الشمولية ، وأن نفعل ذلك ، دون اللجوء الى أولويات ، بل نترك ذلك للتجربة وحدها ، تقرر في علاقاتها ، بالمشاكل النوعية ، والخاصة .

وعلى سبيل المثال ، فان اقامة بناء منهجى ، يعتبر مشكلة شمولية ، وكذلك وضع دستور المجتمع ، وانشاء نظام للتأمين .. وهكذا .. يجب أن ننظر الى مشاكل الاخلاق الشمولية ، باعتبارها مشاكل جماعية ، وإلاها تحت شروط خاصة ، بما في ذلك - ضمنا - المعايير ، التى تحل على أساسها ، والتى يفترض أن تشتمل بدورها ، من المبادئ القائمة للفلسفة الأخلاقية الدقيقة ، ذلك أننا - في حدود الاخذ بالقياس العلمى - لا ترفض ، اللجوء الى البحث البيولوجى ، لانه كظاهرة ، وكدراسة ، لا يمكن أن يتوضع مباشرة ، الى مستوى قوانين الميكروفيزيقا (علم الطبيعيات الدقيقة) .

فاذا ما تبين اليوم أن أغلبية المشاكل العاجلة ، المتعلقة ، ببناء الاخلاق من جديد ، يمكن أن تندرج تحت الفلسفة الأخلاقية الشمولية ، فليس ذلك على أساس فلسفة أصل الاشياء ، أو على الاسس الأخلاقية البحتة (أو كما تذهب بعض الآراء الى التمسك بالواقعية ، أو بالأولوية في إطار الجماعة) وانما لان المزاج التاريخى

الحالى ، والمشاكل الاخلاقية التى تتزايد يوما بعد يوم ، تحتاج ببساطة الى خلفية مذهبية ، أو اجتماعية ، ولا يمكن أن تخضع في حلها لاختيار فرد ، أو لعهل مفرد .

وقد يكون ثمة ما يعتبر نظريا ، كسقوط الريح ، لو جريزنا على المقابلة بين الفلسفة الاخلاقية الشولية ٠٠ والدقيقة ، فهناك مثلا بعض المسائل الصعبة ، عن تاريخ الفلسفة الاخلاقية ، والتى قد تحتاج الى اعداده تفسير مضمونها ٠٠ وفي هذا الاطار يمكن أن نعتبر المذهب النفعى لبناتام ، شكلا من أشكال الفلسفة الاخلاقية الشمولية ، ذات ميسحة عملية (سواء بمفهوم نقدى مسستوى الحياة ، أو بمفهوم اعتبارى لها مثل حق التصويت والاجراءات الخاصة به) تتعلق بوضع السياسة الاجتماعية ، لكنها لو طبقت في اطار الفلسفة الاخلاقية الدقيقة ، لا يتولد عن ذلك تناقضات ، ومخالفات تنطوى على اهدار للمشاعر الاخلاقية ، من نفس دعائها ؟ ٠٠

ونفس الحال ، لو أننا وضعنا على مائدة الاختبار ، مذهب « المارمية » للفيلسوف « كانط » والذي يعطى اساسا : بأنه يتناول وضع بناء منهجى ، أكثر منه قرارات شخصية ، تستظل بالاخلاقيات الدقيقة ، على أن الهم من ذلك أن التمييز ، يوضح الفائدة التجريبية التى يجرى على أساسها ، معالجة العلاقات الإنسانية . وعلى سبيل المثال ، فان حركة الحياة التى تمضي بالناس ، في هذه الايام ، تتطلب ، لاغراض أخلاقية أن يكون التقسيم الذى يميز بين الريف / والحضر ، بل وأكثر من ذلك بين الوطنى / والعالمى ، أهمية أكبر من التمييز بين الفردى / والاجتماعى .

ولا شك أن التمييز بين الوطنى / والعالمى ، يعتبر من أبرز الامور التى تتصل بالاخلاق ، فيما يتعلق بالتوزيع العادل بالنسبة

للنظام الاقتصادي الجديد ، على غرار ما كان متبعاً ، في المشاكل المعروفة قديماً ، في إطار النظرة الوطنية والعالمية . وهكذا يبدو أن ثمة كثيراً من الأشياء التي يمكن عملها لتطور فكرة الفلسفة الأخلاقية الدقيقة ، والشمولية ، ولوضع التحليل المقترح ، على مائدة اختبار إلى أبعد مدى ، في سبيل وضع أنماط للعلاقات ، مع مراعاة الالتفات لاحتمالات التحول التي تجرى بين المشاكل الأخلاقية ، بعضها البعض . ومثل هذا العمل التحليلي الضالصل ، لا بد أن يستغرق جيلاً على الأقل ، من الجهد والبذل الفكري ، لكنه سيخرج بنا في الوقت نفسه ، من المأزق الذي أوقعنا فيه ، دوامة الفردى والاجتماعى ، والتي أعاقت مسيرة التجديد في الفلسفة الأخلاقية .

وقد جاء المؤتمر المئتين ، مناسبة فريدة ، لكى نعتزف بأن المشاكل الأخلاقية ، في مجتمعنا ، قد تراكمت . وأن الفلسفة الأخلاقية نستطيع أن تبذل ما في وسعها ، للمعاونة الاصيلة ، لتطورنا الوطنى ، وذلك بالتركيز ، على مطالب التجديد ، في جميع المجالات ، وانها لكى تعد نفسها للنهوض بهذه المهمة ، لا بد وأن تبدأ باعادة البناء والتجديد من داخلها هي . والاهم من ذلك كله ، ان مثل هذا التجديد الذاتى ، يعتبر مطلباً ضرورياً ، لتطورها الخاص ، وانها تواجه تحدياً ، في هذا الصدد ، لكى تقوم بأداء مهامها التقليدية ، التى حددتها دائماً لنفسها .

تنبؤات فلسفية

لعالم جديد

بقلم

جوديت جارفيس طومسون

أستاذة الفلسفة بمعهد ماساشوتس للتكنولوجيا ، كمبريدج -
ماساشوستس ، ومن أحدث أعمالها التي نشرت لها ، « أعمال »
وأحداث أخرى » (١٩٧٧) .

كانت الفلسفة ، منذ خمسين سنة تقريبا ، تحياة حياة هادئة . أكثر مما هي عليه الآن ، وكان الفلاسفة يحتاجون ، بعضهم بعضا ، حول ما اذا كان يوجد ، فيصل لتحديد المعنى ، أو اذا كانت توجد حقائق سرابية ، أو اذا كان هذا البناء أو ذاك يعتبر بناء منطقيا . وحتى فلاسفة الاخلاق ، كانوا يتناقشون فيها بينهم ، كل مع الآخر فقط ، حول مسائل تقتصر ، على البحث فيها اذا كان الخير ، يقبل أو لا يقبل التحليل .

وكانت الفلسفة الميتافيزيقية (وأقصد بها فيها فلسفة المنطق ، واللغة) مضطربة الازدهار ، ويعرف الفلاسفة ذلك جيدا ، ويعرفون وجهة الحجج التي كانت تثار لصالح الميتافيزيقا ، بدعوة أنها أكثر أنواع الفلسفة ، اثارة ، في هذه الايام ، ومن حسن الحظ أن كل انسان ، يعرف . . من يقرأ . . وماذا يقرأ . . الذي ويورك تايمز ؟ . . أي مجلة نيويورك للأكتب ؟ . . ذلك أن الفلسفة ، كانوا قد بدعوا في العشر سنوات الاخيرة ، يتجهون ، الى مسائل ، لم تكن منذ خمسين سنة ، تعتبر من موضوعات الفلسفة ، وأخذ المصباح الذي بدأنا نطلقه يتزايد ، مع تزايد اتجاه الفلاسفة ، الى مجالات غير فلسفية . . وهامهم يتحدثون الآن ، عن نفس المسائل الاخلاقية ، والاجتماعية ، والسياسية ، تلك المسائل التي تراجعت جميعها ، عندها تتوجه بالسؤال عما يجب علينا أو على غيرنا ، أو على الحكومات ، أن تفعله ؟ . . أو لا تفعله ؟

وربما لا يكون من الصعب ، أن نشرح أبعاد هذا الاهتمام النسبي الجديد الذي يهديه الفلاسفة ، حول تطور الاخلاق ، والاجتماع ، والسياسة ، وأحداثها . . ذلك أن أحداثا هامة قد وقعت خارج نطاق الفلسفة ، من ناحية ، ثم أحداث حرب فيتنام ، ومعظم (٤٢ - فلسفة)

حركة ، احقوق المدنية ، والنسائية ، من ناحية أخرى ، وأخيرا فان
تمة تطورا حققتة الفلسفة من داخلها ، وما زلت أذكر على وجه
الخصوص : أن الدثار الفلسفة الوضعية ، قد أغناها عن الحاجة
المستمرة بين الدفاع عن الفلسفة الاخلاقية ، ومن ثم أتاح لنا أن
نتمضي ، الى أمور أخرى .

أما أن يستمر الحال على هذا الوضع ، أو لا يستمر ، فذلك
موضوع آخر ، فالفلسفة ، تتقلب عادة بين أشكال أو صيغ ، تأتي
وتذهب ، وان كنت أعتقد أنها ستستمر ، وتمضي ، دون أن نعرف
ان كان ثمة فائدة ترتقب من ذلك أم لا . لان ممارسة الفلسفة ،
هى ممارسة للتفسير الدامغة ، التى يبدو بوضوح مدى ما نفتقده
منها في مساجلاتنا العلانية ، وعلى قدر ما نرتقى بها يكون ترقبنا ،
للوصول الى القرار المسئول .

ووجع انى قلت اننى « أعتقد » أنها ستستمر ، فان ثمة سببين :
يحملاننى على الظن بالعكس أولهما ، ما لوحظ أخيرا من تحول طلبة
المدارس ، من الاهتمام بالفلسفة ، وان كان الكثير من الطلبة
الجامعيين ، ما يزالون على اهتمامهم بها ، بل ويكتبون الرسائل ،
عن الاخلاق السلوكية ، والاحداث الاجتماعية ، والسياسية ، بينما
ينصرف طلاب المدارس عن مثل هذه الامور كلية ، فمنذ خمس
سنوات . تقدم طالب واحد ببحث عن « حالة الاخلاق المعاصرة » ،
بينما ، كل من يرغب في التقدم ببحث ، في أيامنا هذه ، انما يهدف
فقط ، ليضع قدميه على أول الطريق ، فأين هؤلاء الناس ؟ كثير
منهم ، اتجه الى المنطق ، وعدد آخر ، الى نظرية المعرفة ، أو الى
فلسفة العالم (ولا أقصد القول بأن الاهتمام بالفلسفة ، قد تضاعل)
وفضلا عن ذلك ، فقد اتجه ، كثيرون الى « أخلاقيات الطب البشرى »
أو الى « مبادئ الدراسات القانونية وربما أدى ذلك الى أن جعل
التحول في الاهتمام الذى أتحدث عنه ، أقل وضوحا .

على أن الطلبة المقيدين ، على مادة «أخلاقيات الطب البشرى» أو «مبادئ الدراسات القانونية» ليصبح ، طبيبا مبتدئا ، أو قانونيا مبتدئا ، ما كان ليقيد نفسه ، هنا أو هناك ، لئلا أنه يتطلع الى ذلك ، وكلنا يعرف أن طلبة المدارس ، يتطلعون الآن الى الاخذ بالاسباب التى تضمن لهم وسائل العيش ، عما كانوا يفعلون منذ خمس سنوات . . . وسواء أكان السبب يرجع الى ذلك ، أو الى أى سبب يتعلق بالجوانب الثقافية ، فانهم على أية حال ، ليسوا متهيين فكريا ، أو عاطفيا ، على الصورة التى كنا نتوقع أن نجدهم بها منذ خمس سنوات .

والآن . . . لماذا نرى في تحول طلبة المدارس ، عن الاهتمام بالفلسفة ، سببا يدعونا الى القول بأن الاهتمام الحالى للفلسفة ، بالمشاكل العملية ، الاخلاقية ، والاجتماعية ، والسياسية لن يستمر ؟ . . . والجواب من الواضح بحيث يكفى معه القول ، بأنه ليس ثمة مفاجأة فيهما يستبين من أن اهتماماتنا نحن قد تأثرت ، لتباعدا عناهم ، عاطفيا وباليا ، ومن ناحية أخرى لان من هؤلاء من سيكون في المستقبل من أعضاء «النادى الفلسفى» الذى ننتمى اليه الآن .

أما السبب الثانى فيهما دعا الى الظن بأن اهتمامات الفلسفة لن تستمر ، فيرجع مع الاهمية الواضحة ، الى ديناميكية النظام نفسه من داخله ، لان الكثير من الفلسفة ، ينفقون بأنفسهم في حماس الى الحلبة العامة . . . حسنا . . . فما الذى أضافوه على التحديد اذن ؟ . . . نعلمهم في غالب الامر ، جاعوا بحشد من الارهاصات ، التى أعدوا لها من المهارة في الجدل ، ما ييسر لهم ، استخدامها ، طبعاً في اصطلاح المفارقات والحجج ، وهذا هو - كما ذكرت من قبل ، كل ما كسبناه للطالب الجامعى . . . لكن ماذا عن الارهاصات التى أودوا بها . ان لم تتبلور في نظرية ، تستبعد بها لكى تصل دفها الى

رؤية محددة في الاخلاق ، خاصة وأن حشد الايحاءات المجردة ، التي يعترف الآخرون بأنها من استلهاهمهم أيضا ، تعتبر سلاحا قويا ، ومع ذلك فإن يستطيع فلاسفة الاخلاق ، أن يهضموا في ارهاصاتهم طويلا ، ما لم يدركوا من البداية ، حاجتهم الى بلورتها في نظرية ، تربط بينها وتشرحها ، وتبررها .

وما من شك في أن الكثير من الفلاسفة ، لا يكتفون بما يستلهمونه ، من وحى أفكارهم ، ومهارتهم في المناظرات الجدلية ، وإنما يتبعون ذلك بوضع نظريتهم عما استوحوه (مثل نظرية المنفعة ، بصورة أو بأخرى ، ولعل أقرب مثال لذلك ، هذه الايام ، نظرية رولز ، في بعض أو في آخر من جوانبها) وان كان الملاحظ ، أن تكون النظرية على التحديد ، هي تلك التي يتخذ المعارضون موقفا منها : بمعنى أنك ما تبدأ في عمل بحث عن أى شيء (أيا كان موضوعه) ، تتصدى به للفاقة التي تعاني منها الامم المتخلفة مثلا : ثم تعلن أنك ستأخذ في ذلك بمبدأ أو بأخر من نظرية «رولز» حتى يهضم معارضوك ، ليجادلوك في هذا المبدأ ، تاركين الفراغ ، الذي يجب أن يحموا منه أنفسهم ، على الهامش .

هذا ويغلب على ظني ، أن المناقشات المكثفة ، التي شهدها في الصدف ، حول نظرية « رولز » في العدالة ، لا ترجع الى الاعجاب بعظمة الكتاب ووضوحاته ، فحسب ، بقدر ما ترجع كذلك - فيما أرى - الى شدة الحاجة الى نظرية ، لم نحصل منها الا على البادر ، الذي رأينا - بفضل من الله - بعض جوانب منه في مذهب المنفعة ، بينما نظر الكثير من الفلاسفة اليها وكأنها وباء حل بهم ، ولو نظرت الى الخلف ، الى ما قبل خمسين سنة ، فلن ترى شيئا ملموسا يذكره التاريخ في هذا الصدد ولهذا لم يكن عجيبا ، أن يؤدي ظهور كتاب « رولز » الى كل هذه الاثارة .

وهكذا وضحت شدة حاجتنا الى نظرية ، زاد منها ما انعكس
على مساجلاتنا العالمية حول الارهاصات ، التي استوحيتها ٠٠ أما
كيف ، وعلى أى وجه ، ستكون عليه النظرية ، المنشودة ؟ ٠٠ الله
أعلم ٠٠ وإن كان يغلب على ظنى أن ثمة ما يحتمل أن يظهر أثره ،
ويعتبر من أخطر التطورات التى ستحققها الفلسفة الاخلاقية
الحديثة ، وذلك كنتيجة للتواصل الذى بدأ يصل بين فلاسفة
الاخلاق ، ورجال الاقتصاد ، وهو ما شارت اليه بوضوح نظرية
« رولز » فى العدالة ٠٠ وكما أشار اليه أيضا ، « روبرت نوزيك »
فى كتابه « الفوضى ، والدولة ، والمدينة الفاضلة » ، خاصة : وأن
النظرية الاقتصادية ، قد طرحت أمامنا ، سلسلة جديدة من
المشاكل ، كما عرضت لطرق جديدة فى التفكير ، حول المشاكل
القائمة ، وأعتقد أنه ما من نظرية أخلاقية ، تعنى ، بدراسة آثار
السلوك الجماعى ، الا ولا بد أن تتأثر بها .

ومنذ عدة سنوات ، كان قد حدث تطور مماثل ، على أثر
ظهور كتاب ، وضعه « هارت وهونور » بعنوان « التسبيب ٠٠
والقانون » مما دفع بالفلسفة الاخلاقية ، أن تعيد حساباتها ، على
الطاق واسع ، وبدأ فلاسفة الاخلاق ، يتحدثون الى رجال القانون ،
ولذلك يداننى شخصيا ، الاعتقاد بأن الرباط الذى يصل بين
الاقتصاد ، وبين الفلسفة الاخلاقية ، سيكون له مغزاه الكبير ، فى
المدى انطوي ، أما على أى وجه يتحقق ذلك ، فيتوقف فى كل
الاحوال ، على هذا الاختلاف بين الطريقة التى يؤثر بها الاقتصاد ،
على الفلسفة والطريقة ، التى يؤثر بها القانون ٠٠ فرجال القانون ،
شيدوا انتباهنا الى القضايا ، وثم جسّدوا الواقع ، أمامنا ،
كما لفت رجال الاقتصاد ، أنظارنا ، الى المشاكل النظرية ، وهى
المشاكل المجردة ، حول التوزيع ، والعدالة الاقتصادية ، عموما .
هذا وأعتقد - بيقين - أن فلاسفة الاخلاق ، لن يعودوا الى

الوراء ، ليقتصروا على الحديث فيهما بينهم ، كل مع الآخر ، بعد أن وضع لهم ما كانوا في ميسيس الحاجة اليه ، لكي يكونوا على اتصال دائم - باللغة التي يتحدثون بها - مع كل من رجال الاقتصاد ، ورجال القانون بل ومع غيرهم ، من غير الفلاسفة ، عامة ، وإن كنت أرى أنه ليس ثمة ما يهتف البعض من الشعور - بطريق أو بآخر - بحاجته ، الى العودة الى الوراء ، في مجال الفلسفة الاخلاقية ذاتها ، ليعيدوا النظر فيها ، بصورة أكثر دقة ، وخاصة أكثر دقة ، وخاصة بعد انهيار الفلسفة الوضعية - كما سبق أن أشرت - مما وفر عليهم مشقة الدفاع المستمر عن الامكانات التي تزخر به الفلسفة الاخلاقية ، من الحجج المنطقية الدامغة .

فلم يعد أحد الآن ، يتصدى للحديث عن اللغة ، التي كانت لب اهتمام الفلسفة الوضعية وكانت تشكل التهديد الذي نهضت له الفلسفة الاخلاقية لترده ، لكنها ما لبثت أن ووجهت أخيراً بتهديد آخر ، لم يكن مصدره من داخل الفلسفة ذاتها ، وإنما جاء من خارجها ، وأقصد به ، التهديد البيولوجي ، ذلك أننا - إذا كنا نذكر - ندبر بعقائد أخلاقية ، أتاحت لنا الاختيار الطبيعي : فهل من الحكم علينا ، ألا تكون لدينا عقيدة أخلاقية فقط ، وإنما يجب أن يكون معها ، معرفة أخلاقية كذلك . . . ويعرف العديد منا ، أن الاضرار بلجرد الاضرار ، هو أسوأ شيء يثير التقزز والغثاسان ، ويقتضينا لذلك أن نسأل على التحديد . . كيف يتأتى لنا أن نعرف على الاطلاق ، أن مغامرات البيولوجيين ، تلقى بظلمها على أفكارنا ؟

وهذا تهديد آخر ، يهب علينا من الانثروبولوجيا الثقافية ، والمتن دضت عليها السمات وهي قابضة في القاع ، الى أن جاءت سنوات ، فوجئنا بعدد من فلاسفة الاخلاق ، يأخذونها - لسبب أو لآخر - بمأخذ الجد ، واعتقد أن هذا التهديد الجديد سيكون له

شأنه ، واذن فقد خطر لى أن أخمن ، بأننا سندشهد المزيد من الموضوعات الخاصة بالمعرفة الاخلاقية أكثر من التى شهدناها في الآونة الأخيرة .

ثم أن هناك مجالاً آخر ، نتوقع لفلاسفة الاخلاق ، أن يتصدوا له ، وهو المجال المعروف « بعلم النفس الاخلاقى » . وقد استمرت هذا الاصطلاح من السيدة / انسيكوب والتى تحاول منذ سنوات أن تدلل على أن ثمة ثغرة في الفلسفة الاخلاقية ، تخلفت عن عدم اهتمامنا بطبيعة الباعث ، والقييد والرغبة ، والارادة ، والسرور ، والالام . وكانت فعلاً على حق . فكيف وعلى أى أساس يمكن أن نزعّم ، بأننا أعرنا أهتماماً بالظروف ، التى يتصرف الانسان في ظلها تصرفاً حسناً ، أو سيئاً ، ، اذا لم تتوفر لدينا 'العناصر' التى تبصرنا بالطرق التى نستكشف بها ، مقاصده ، وبواعثه ، ورغباته الخ ؟ (كما سأقول ببساطة) « أحمل عليه » لماذا فعل ؟

وصحيح اننا ما نزال في حاجة الى شيء أشد عمقا ، بل ويتعلق بالتحديد ، بما يتصل من التصرفات بفلسفة . أصل الاشياء ففانون الانفعة ، يقول أن السؤال عما اذا كان تصرف ما ، يعتبر صحيحاً ، أم خطأ ، هو بمثابة السؤال عن نتيجته ان كانت حسنة ، أم سيئة ، وبالتحديد أكثر ، ان كانت أفضل مما كنا نتوقعه من نتائج لتصرفات أخرى ، كان يمكن أن تقع من نفس الشخص في ذلك الوقت لكن ما هى هذه « التصرفات الاخرى » ؟ وماذا يقصد بالتصرف في الواضح ، وماذا يقصد بالنتيجة ؟

نفترض اننى حاولت قتل رجل ، بضربة بالرصاص ، فاذا كان قتلى له ، يشتعل على موته ، كجزء عندئذ ، يفترض أن موته ، ليس هو النتيجة لقتلى اياه ولهذا هل يتعين علينا أن نفترض ، ان قتلى له ، لم يبلغ كتصرف خاطيء ، مبلغ الخطأ باصابتى له بالرصاص ؟ لان موته حدث على أية صورة ، نتيجة لهذه الاصابة ،

ولأننا نرى دائما أن الموت من الأمور البغيضة ، فكيف لهم بتحقيق الموت ، نتيجة للقتل ، وكجزء منه ؟ ومن المؤكد أن القتل لا يتم إلا بالموت ، وأقصى ما يقال بشيء من الصعوبة ، أن يكون الموت قد حدث نتيجة القتل ، ومع ذلك فإن قاذون المذفعة لم يكن إلى وقت أخير نسبيا ، يعير التفاته إلى مثل هذه الصعوبات ، إذ من الواضح أنه كان سببته إلى ذلك لو كانت لنظريته من الدلائل ما ينبىء عن صحتها .

وكذلك لا يعتبر من قواعد المذفعة ، ما يفترض وضع فلسفة لكل تصرف ، إذ مهما كانت نظريتك الأخلاقية ، فلا بد أن تضع في الاعتبار ، عند تقويمك لأي تصرف ، أنه قد ينحرف أو يحيد من بعض الوجوه ، ببعض المقاييس ، إلى ما يدعوا أصحاب التصرف ، إلى اتيان تصرفات أخرى مغايرة ، وعندئذ يتعين عليك أيضا ، أن تضع في الحسبان ، ماذا يعنيه « التصرف المغاير » هذا فضلا عن أن أى تصرف ، قد يكون جزءا من سلسلة من التصرفات ، يقف وراءها ، قصد واحد * ، ومن ثم فإن أنسب تقويم لهذه السلسلة ، أخلاقيا ، يتوقف (على الأقل جزئيا) على ما بثت تقويمه (أخلاقيا أيضا) ، من كل تصرف من هذه التصرفات ، على حده ، لكننا إذا ما وجهنا برجل صدر عنه تصرف ما ، فكيف يتأتى لنا أن نفصل فيهما نراه متميزا (أو غير متميز) بين الأجزاء التى تتكون منها السلسلة :

* المترجم : يعرف بالقصد الاحتمالى ، وهو القصد الذى يتوقع صاحبه ، من النتيجة التى قصد إلى حدوثها ، أن تؤدي إلى نتائج احتمالية تالية لها أو ناشئة منها . والقياس هنا مع الفارق بين النتيجة الاحتمالية ، والتصرف الاحتمالى ، الذى قد يدفع إليه تصرف سابق عليه ، أو يتخذ صورة مغايرة للتصرف الاصلى .

وهذه السنوات القليلة التي مضت ، كانت بمثابة العصر الذهبي ، اذ لك الفرع من الميتافيزيقا ، الذي نطلق عليه « نظرية الحدث » (أو التصرف) (ولا شك أن طول الشريط الذي يعرض لمراحل الحدث ، أو التصرف ، يغشي أعينا من الدهشة) ذلك اننا - فيما تأكد لي - نستطيع أن نتوقع استمرار الاهتمام بهذه النظرية ، الى وقت قادم ، وخاصة في ضوء الاعمال الاخيرة ، التي تناولت فقه اللغة عموما ، وكذلك بصفة خاصة فيما يتعلق بـ « أسماء » (روالد دافيدسون) « الحدث / والتعبير » مثل العبارات التي تؤكد مدلولها فيما تتوجه بها الى الشخص الذي يأتي تصديفا . .

ذلك أن كثيرا من الفلاسفة ، لهم قدم راسخة في كل من المجانيين ، قدم في مجال الفلسفة الاخلاقية وقدم في مجال نظرية الحدث ، وان كنت اعتقد أن المسألة لم تأخذ من الاهتمام بما يكفي على التحديد ، الايضاح الصلة بين الابحاث التي تجرى حول نظرية الحدث ، وبين الفلسفة الاخلاقية وتأثيرها عليها جزئيا ، وربما لان ثمة شيئا ثم يتقرر بعد عن نظرية الحدث ، ومع ذلك فما تزال المشكلة مطروحة ، ولكني أتوقع بالتأكيد أن نرى شيئا في المستقبل .

وعلى ذكر الفقه اللغوي أرجو أن أسمح لنفسي ، بالاشارة الى موضوع آخر : يحتمل أن يجد فيه فلاسفة الاخلاق ما يعرف اصطلاحا « بمنطق الواجب » . وقد كان منطق الواجب ، قبل الآن اختصاصا قاصرا على علماء المنطق وحدهم ، لان معظم فلاسفة الاخلاق كانوا ينظرون اليه بشيء من الاستعلاء ، وترتب على ذلك أن بدا في صورة متواضعة . كمشكلة من المشاكل التي لاتثير الاهتمام ويبدو لي أن هذه النظرة يجب أن تتغير ، اذا أخذنا في اعتبارنا ، أمرين :

الاول : ان المنطق ذاته ، قد احتل مكانته ، مع تزايد اهتمام اللغويين به .

والثانى : ان بعض الفلاسفة الاخلاقيين ، سيثيرون ، على أية حال - فيما اعتقد - بالحاجة الى الاهتمام به .

أما من ناحيتى فلكم أود أن أرى في وقت ما في المستقبل ، نظرية متكاملة للحقوق ، خاصة وأن عددا من فلاسفة الاخلاق - كما نعلم - قد درجوا على الاهتمام أخيرا بنظرية الحقوق ، ومن هؤلاء مثلا « روبرت نوزيك » الذى وضع نظرية سياسية عنها ، ولكنها تعلم أيضا أن النظرية ذاتها كانت ، وما تزال معلقة في الهواء ، وإن أردنا أن ننشئ الاطار الكامل لمثل هذه النظرية ، في الحقوق ، لكان علينا أن نحقق شيئين : فمن ناحية ، أن نحدد ما نسميه بالمنطق الخارجى للحقوق (أى بيان الطرق التى تتبالمور من خلالها الحقوق ، بمؤيدة ، بما تحدده رغبات الشعب وتوقعاته ، وربما أشياء أخرى) ومن ناحية أخرى ، أن يكون لدينا بيان بما نسميه بالمنطق الخارجى للحقوق (أى بيان الطرق التى تتبالمور من خلالها الحقوق على النحو الذى يؤيد كل منها الآخر) ويبدو لى أن المنطق الداخلى للحقوق ، هو الذى يجب أن نبدأ به أولا ، بيد أن ما أسميته بالمنطق الداخلى للحقوق ، لا يهدو أن يكون فرعاً ثانوياً من « منطق الواجب » ولذلك فإن التصدى اوضع نظرية للحقوق ، يقتضى - فيما أرى - أن يهتم بداية بالمنطق الواجب .

والخلاصة اذن ، أننا قد نرى في الفلسفة الاخلاقية ، تحدياً واضحاً من الجاذب العملى الى الجانب التجريدى ، أو الى الناحية النظرية في جميع الاحوال ، ولهذا آمل أن يستمر الفلاسفة في ذات الوقت على الاهتمام بالنظرة العملية ، لمشاكلنا الاخلاقية ، والاجتماعية والسياسية ، وأن يوثقوا صلاتهم ، بالآخرين من غير الفلاسفة عدوماً ، كما آمل من جهة أخرى ، في ضوء ما نترقبه من العودة الى البحوث النظرية ، فأننا دون أن يتمكننا اليأس أو احباط ، يجب - بالعكس - أن نتطلع الى ما سيحقق لها من نتائج بكل الاهتمام والحماس ، فهذه هى الفرصة الحقيقية ، والوقت المناسب لى تكون فيلسوفاً أخلاقياً .

التربية والأخلاق

بقلم

ريتشارد ت ، دي جورج

استاذ الفلسفة بجامعة كانساس ، لورنس - كانساس ،
ورئيس انقسم الاميريكي بالرابطة العالمية لفلسفة القانون ،
والفلسفة الاجتماعية ، والمشرع العام على مؤتمرات الجمعيات
الفلسفية ، ومؤلف وناشر ، لحد عشر كتابا ، في الفلسفة الاخلاقية ،
والاستثمار الحر ، والسياسة العامة .

ترجع الغاية من التربية الى ارتباطه التقليدى الوثيق ، بنظرية المعرفة ، والتي تحيط بكل ما يتصل بوجوه الرأى فى الطبيعة البشرية ، وفى المجتمع ، ودور الفرد فيه ، وهى موضوعات تناولها ، الفلاسفة الاميريكيون المعاصرون ، كما ركز البعض منهم ، أخيرا ، على المشاكل العملية ، كالحرب والسلام ، والاجهاض ، وأخلاقيات الطب ، والتمييز الخ .. وان كانوا فى جملتهم لم يوجهوا عنائتهم الى موضوع الغايات العامة للتعليم ، الى أن نهض علماء النفس والاجتماع وغيرهم ، ليسدوا هذه الثغرة .

هذا وقد أسىء تأويل الاتجاه الذى انتهجته الفلسفة ، فى التمييز بين ، الواقع ، وبين القيمة ، فى معاهد التعليم ، كما اغفلت القيم ، وأثيرت الشكوك حول امكانية تحقيق الغاية للمعرفة ، خارج نطاق العلم ، كان لهذا الخلط ، بالتسبب فى التعلم الاخلاقى ، من ناحية ، ولمحاولة تسييس الجامعات من ناحية أخرى ، اثران ، نتحدث عنهما فيما يلى .

(١)

فقد جرى التقليد ، على أن يكون الهدف الذى تسعى اليه التربية ، بالمفهوم الذى حدده أرسطو ، والذي مايزال معمولاً به الآن ، هو معاونة الناس على بلوغ التفوق ، الذى يستطيعون تحقيقه على قدر طاقاتهم ، بما يحقق لكل فرد القدرة على امتلاك أمر نفسه ، واثراء نشاطه الاجتماعى ، وتحقيق الاشباع لمطالبه الفكرية ، والثقافية ، وغير ذلك من المهام ، التى حشدتها «ديوى» - بحق - فى قائمة لا تنتهى ، فهى تدعو الى شحذ الفكر ، واطلاق المشاعر ، ونشر المعرفة والفنون ، بين الشباب ، لتنمية مواهبهم ، أو على حد ما كان يجرى به التعبير قديماً (وبغض النظر عن الاحالة

فيه الى انقيم) ٠٠ كانت الدعوة تهدف الى نشر ، الفضائل الفكرية ، أو العقلية والفضائل الاخلاقية .

ولا شك في أنها لو دققنا النظر الى علم النفس ، بصدد تحقيق هذه الغاية ، لاستبان لنا ، أنه أضمن الطرق لبلوغ النجاح فيها ٠٠ أولا أن القيم ، كانت قد ارتبطت في التقاليد القديمة بالدين ، وبالوعى العام ، وبالفلسفة ، ودون أن يكون لذلك أية صلة بعلم النفس ، الاجتماعى ، والانثروبولوجى (أو فلسفة أصل الانسان) وهى علوم لها اهتمامات أكبر فيما يتعلق بوصف القيم ، وأجدى من اصطناع الدفاع عن قيم تقوم على احكام فرضية ، بينهما لا ينقصنا - الى حد ما - غير صياغة الفضائل الاخلاقية ، والفكرية ، وتطويعها للعصر .

وقد راعى « هوايتيهد » في كتابه « الغاية من اتربية » أن يأخذ في اعتباره ، التنسيق المرحلى ، في عملية التعليم منذ الطفولة ، وخلال المراهقة ، حيث حظيت بعض آرائه ، بالتأييد من «بياجيت» وآخرين ، الا أن فشل التربية المعاصرة في أمركا (في نطاق ما فشل فيه ، وبغض النظر عن جوائز النجاح الاخرى) لا يرجع الى نقص الاهداف الجديدة الملائمة ، ولا الى نقص الوسائل الفنية والسيكولوجية اللازمة لتحقيق هذه الاهداف ، وإنما يرجع الى الافتقار الى رأى واضح ، عن أهمية الفضائل الاخلاقية ، والفكرية .

وقد انضوى كثيرون جدا ، تحت رأى نسبى في فلسفة الاخلاق ، ووجهة نظر هشة في المعرفة ، وانزلقوا الى الموافقة - دون تمحيص - على تهويلات علمية ، اضطروا على أثرها أن يعبروا ، وأن يدافعوا عن قيم حكومية ، بينهما عزفوا - فيما يتعلق بالتربية - عن ذكر أى دفاع قليل ، أو كثير عن الفضائل الفكرية ، ازاء ما وضح من التركيز على التدرج الفنى وما أدى اليه ذلك من ظهور عام ناشئ

في نظام المعلومات ، يمارس عن طريق استخدام الآلات ، وهو ما ينطوي على دلالات متناقضة ، لان الغاية منه ليست نقل الحقائق وتبليغها والسيطرة عليها فقط ، وانما يجب أن يفهم الطالب ، ذا الذي تعنيه هذه الحقائق وأن يتعلمها ، وأن يقومها ، في ضوء الأدلة التي يعرضها عليه ، معاملة الذي عايشها ، واستمتع بها ، واستكملها ، واحتردها الخ .. أي أن التربية ، لا يعتنى بالحقائق لذاتها فقط ، وانما يجب أن يعتنى بقيمتها ، وتقويمها ثقافيا ، فضلا عن تنمية الاستقلال في التفكير .

على أن تنمية الاستقلال الفكري ، يجب أن تبدأ في مرحلتها التمهيدية ، من المستويات الأدنى للتربية ، نى أن يكتمل التركيز عليها فيما بعد ، بينما لا يجوز فصل القيم عن التربية في أية مرحلة .. فان صح ذلك ، فأى جانب من جوانب الفلسفة ، يتناول مهمة التعليم ويصوغ الفضائل ، والقيم العدمية ، ويعنى بالفن والادب والامانة الفكرية ، وغير ذلك مما يجب أن يهدف اليه التعليم في مختلف مجالات التطر ؟

على أن الفضائل ، يجب أن تمارس ممارسة عملية ، وليس بمجرد الشعارات .. لكنها بالرغم من عظم أهميتها في كل مراحل التعليم ، سواء أكانت فضائل أخلاقية ، أو فضائل فكرية ، فان الاهتمام بالاولى يجب أن يتركز في المستويات الأدنى ، بينما يتركز الاهتمام بالفضائل الفكرية في المستويات اعلى .

وفي أمريكا ، تبدأ تربية الطفل منذ اللحظة التي يولد فيها ، بما يتلقاه على يدي والديه من العناية به ، ومساعدته على النمو ، وبما يتحدثان به اليه ، ويلعبان معه الخ .. ومع نمو الطفل ، يتعلم كيف يتصرف ، ويعرف من مراقبته لغيره ، كيف يتعامل مع هذا الغير ، ويبدأ في استيعاب بعض الفضائل ، قد اطلق « لورنس كوهلبيرج » على هذه المرحلة ، بمرحلة البداية الاخلاقية (١) ، كما

سمها « سارتر » بالمرحلة التى ينظر خلالها الطفل بعيون الطبقة التى ينتهى اليها ، ليطل منها على العالم (٢) •

فاذا نظرنا الآن بعين الجد ، الى الغاية من نشر الفضائل الخلقية ، والعقلية ، لدى الاطفال والصبية المراهقين ، واذا وضع امامنا أن المناهج التعليمية التى يتلقونها : ستساعدهم على تنظيم حياتهم ، وستزودهم بالاسس التى سيقومون عليها مستقبلهم ، خلال مراحل تعليمهم واستمرارهم ، وتطورهم الى أن يبلغوا سن المراهقة ، فانهم عندئذ - وبرغم أن أحسن الوسائل التى تحقق لنا هذه الاهداف ، ما يزال مجهولا - فاننا على الاقل لن نستسام لنيأس ، ذلك اننا اذا كنا لا نعرف كيف أن البعض من تلاميذنا الذين التحقوا بمدارسنا ، قد أصبحوا متعلمين ، فالذى لا شك فيه أن البعض منهم قد أصبح متعلما فعلا ، وائس من شك أيضا في أن العديد منهم، قد بلغ المستوى الذى يطلق عليه «كوهلبرج» بالاخلاق الاتفاقية ، وذلك رغم عوامل فقدان الثقة بالنفس ، وعدم الوثوق في كثير من الخصال الاخلاقية •

على أن بعض الصعوبات التى تعترض التربية المعاصرة من الناحية العملية ، يرجع الى عدم الاعتراف بضرورة ضم الفضائل الاخلاقية ، والفكرية ، الى مناهج التعليم ، وأهدافه ، فضلا عما تعرضت له المناهج التعليمية في المراحل المختلفة من الخلط ، من بعض الوجوه ، فيما حظى بالاهتمام القليل جدا من الاهداف الثانوية ، في كل مرحلة •

هذا الى أن عدم الاعتراف ، يرجع الى عدم الثقة بالقيم الحكيمية ، والعجز عن تفهم ما يحتويه المجتمع البشرى ، من أعرف أخلاقية ، لو تنبهنا لها ، لكان تطابق الكثير منها ، ممكن • وليست الفضائل من هذه القيم الحكيمية التى تفرض على حياتنا ، اعممية والاجتماعية ، وانما الصحيح ، أن حياتنا العملية والاجتماعية ، هى التى يجب أن تفرض باورتها لهذه القيم الحكيمية •

ولا شك في أن الأخذ بنظام التعدد ، في الاخلاق ، في الولايات المتحدة ، قد حدا بالكثيرين الى قبول فكرة اخلاق النسبية ، والامتناع عن تقبل فكرة الاخلاق العامة ، التي نطال أكبر قدر من شئون الحياة . ثم أن التعدد قد يوجد على مستويات مختلفة ، ونرى أشده تطرفا في المستوى الراديكالي ، حيث يتخذ التعدد ، ضرورة حادة ، بين النظم والمبادئ والممارسة العملية ، وحيث يسمو التعارض الشديد بينها .

فالنظام الذي يقر بأن القتل ، والكذب ، والسرقة ، تعتبر أمورا مشروعة ، وطبيعية ، تتعارض مع نظام يرى أنها أمور سلبية . . . فالنظام الاول يعتبر بمفهوم التعدد ، نظاما أخلاقيا (كذا) طالما أن قواعده لم تأخذ شكل التعميم ، وطالما أنه يحكم قطاعا اجتماعيا ، ارتضي به في الحياة .

على أن مثل هذا النظام في التعدد الاخلاقي ، وما يبنى عليه من النسبية الاخلاقية ، ليس له في الواقع أى صدى جدى في الولايات المتحدة ولا في أى مكان آخر من العالم ، وإن كان يتصور في أية عائلة ماسونية ، أن تأخذ ببعض آراء كهذه ، إلا أنها لن تستقر عليها طويلا . . . ومع ذلك فإن جميع المجتمعات ، تطبق داخلها اشكالا متماثلة من الممارسة الزايلة ، ويطلق عليها البعض ، الاشكال البنائية المتماثلة للاخلاق ، وحيث توجد هذه الاشكال ، كجزء من الحياة المدنية الاجتماعية ، فلن يوجد معها أى نوع من هذه الانواع الغريبة من الانظمة .

أما الرأى الغالب في هذا الخصوص ، ان ثمة موافقة قاطعة في الولايات المتحدة (كما في أى مكان آخر يفرق بين ما يعتبر مسموحا وما يعتبر خطأ ، من الوجهة الاخلاقية ، سواء كان التعبير عن ذلك يأخذ شكل تقنين ، أو شكل عرف ، على نحو ما وضح من قضائية (٤٣ - فلسفة)

« ووترجيت » التى قفزت الى المسطح ، باعراف اخلاقية ، كانت
منضوية تحت القانون .

أما التعدد الاخلاقى ، على مستوى آخر ، فقد يثير الجدل ،
حول الممارسة الدينية في الحالات الخاصة مثال ذلك العلاقة الجنسية
قبل الزواج ، والاجهاض .. وقد يثير الجدل ، على مستوى المبادئ ،
مثال ذلك مجموعة المبادئ الدينية ، في نظام كانط ، أو نظام
المنفعة (بالرغم من أن أنصار كل من المذهبين يدعى بعدم تعارضه
مع الآخر) وهذا الجدل ينشأ في الممارسة العملية ، نتيجة للرؤية
التي ينظر بها كل ، الى الموضوع الواحد ، ولكن في ضوء مبادئ
مختلفة ، أو من زاوية موضوعات مختلفة ، كما ان الكثير من
التناقضات الاخلاقية كما يقول المعنيون بالظواهر الانفعالية ،
ترجع ، الى هذه الاختلافات حول الموضوع الواحد - أما كيف يتأتى
هذا الاختلاف ، حول الموضوع الواحد ، أو بين المبادئ فيرجع في
أمريكا ، غالبا ، الى كل حالة على حدة .. وفي كثير من الاحيان ،
لا يلتفت الى هذه الاختلافات ، وفي أحيان أخرى تنتهى المراجعة بين
الحجتين المتعارضتين الى رأى يجمع عليه ويعبر عنه ، بنص قانونى
ولذلك فان الاجماع على رأى ، في مجال الاخلاق ، أمر له مغزاه
بالنسبة لاهداف التعليم وكثيرا ما يتجسد فيهما سماه « كوهلبرج »
بأخلاق العرف *

وعلى الرغم من أن أخلاق العرف ، ليست أعلى مستوى من

* المترجم : أو .. الاعراف الاخلاقية ، أو العرف الذى يعتبر
في الواقع أحد مصادر القانون الرئيسية والعرف الاخلاقى ، يتبلور
من خلال ما يجمع عليه أفراد المجتمع ، رأيا وفكرا ، وعملا : من
خلال التقاليد المتوارثة ، أو المتطورة ، في ضوء الممارسة العملية ،
لشئون الحياة اليومية ، بالإضافة الى ما تملنه العقائد ، والعادات
وغيرها من العوامل التاريخية .

المسئولية الشخصية ، والجنائية فلا يصح - مع ذلك - أن نغض من أهميتها ، فغالبا ما يكون التصرف الذى يتم وفقا لها ، تصرفا صحيحا من الناحية الاخلاقية ، حتى ولو لم يكن على طريقة « كانط » ، ثم أن بعض الآراء الاخرى ، تتحمس لتأييدها باعتبار أنها الطربق الى بث الروح الاخلاقية ، واثرائها لدى الفرد ، وطالما تتوفر المحال ، للاجتماع ، بما يحققه التفاعل الاجتماعى ، نتيجة الاخذ بالنصوص الاخلاقية ، من خلال الممارسة العملية للسلوك ، على كل المستويات ، الى أن تنتهى بصورة أو بأخرى ، بتعليمها داخل المدارس ، والتي تعتبر بمثابة معاهد اجتماعية .

وفيما يتعلق باحترام حقوق الآخرين ، فهو ضرورى ، سواء نص عليها صراحة ، أو لم ينص . فالصدق ، والصراحة ، والمساواة في المعاملة ، والامانة في العمل ، والمبادرة بتحمل المسؤولية ، والاستعداد لاداء الواجب ، واستقامة القصد ، والتعاون مع الغير ، تعتبر كلها من الفضائل الاخلاقية التى يجب الاعتراف بها ، وعدم تجاهلها ، أو انكارها ، كمحاولة - عابثة - لجعلها مجرد قيم محايدة

ذلك ان الفرد يرتبط - بالضرورة - ارتباطا وثيقا بمجتمعه ، وبالتالي فإن نمووه الذاتى ، لا يمكن أن ينفصل عن هذا المجتمع ، سواء بالنسبة للدور الذى قد يلعبه فيه ، أو الفرص التى قد تتاح له . وفى مجتمع ريفى ، غير متطور ، غالبا ما تكون الحاجة الى القراءة ، والكتابة ، أو المهارة في الحساب ضئيلة ، بحيث يعتبر التعليم الرسمى ، بمثابة استثناء ، أكثر منه كقاعدة ، في مثل هذه الحالة يقع عبء التعليم الاخلاقى على عاتق الاسرة ، والكنيسة ، ثم على المجتمع في المستويات الاعلى .

وفي مجتمع صناعى معاصر ، حيث يحتاج الفرد ، أن يتزود بالمهارات المطلوبة ، لكي يكسب عيشه ، أو ليعاون المجتمع بالعمل ،

وأن يواصل تعليمه من خلال الفرص المتاحة في نفس الوقت ، كل ذلك يقتضي منه أن يكون ملماً بالقراءة والكتابة ، والمهارة الأساسية في الحساب . هذا الى غير ذلك من الامثلة الاخرى لحالات معروفة ، في المجتمع ، وتفترض في الفرد ، أن يكون ملماً ببعض المعلومات الجغرافية التاريخية الخ . . أما تعليم الاخلاق ، للاطفال ، فيعتبر جزءاً من تطورهم الاجتماعي ، وهو ما يقتضي مساعدتهم ، على تنمية أنفسهم ، مادياً ، ونفسياً ، وإدراك ما لهم ، وما عليهم قبل الآخرين ، وتطلع الى الاسهام في محاولة المعاونة الخ الخ .

ونعتبر الآباء ، والمعلمون ، بمثابة الانا الاعلى ، في حياة الطفل ، بما يضعونه من القواعد التي يتوقعون استجابته لها ، ويعاقبونه اذا خالفها ، الى أن تسقر نفسه على الاقتناع الذاتي بها . . ذلك ان الفضيلة - كما يقول أرسطو بحق - تعتبر عادة ، يتقنها الطفل استجابة لمطلب مشروع ، وفي هذا الاطار ، تصبغ الطاعة ، الفضيلة الأساسية الاولى ، والتي تقوم على أساسها نشر الفضائل الاخرى ، مع ملاحظة أن المتابعة المستتيرة - بغير قسر - لحياة الطفل تساعد على تنمية نفسه ، بما يحقق له ، القدرة على السيطرة عليها ، بمعنى أننا جميعاً ، كما نقول « سكر » وآخرون غيره ، نضع بصورة أو بأخرى ، لنظام نمطى ، تتكيف به تصرفاتنا نحو الآخرين (٣) ، وأن كان من الممكن أن نفرق بين تشكيل الشخصية بتوجيه الطفل أو التأثير عليه (كأن يتأثر (أ) بـ (ب) لمصلحة هذا الاخير) وبين تعليمه (كأن يتعلم (أ) من «ب» لمصلحة الاول) والتعليم الاخلاقى اذا اتبع هذا النموذج الاخير ، لا يعتبر تشكيلاً للشخصية .

وبفضلاً عن ذلك ، فان تعليم الاخلاق ، يمكن أن يتم بالتوجيه النظرى ، أو بالقدوة العملية ، أو بالاثنتين معاً ، كما يحدث في العادة ، وذلك اذا ما أريد أن يحقق فعاليته . . فذلك أن يبدأ الطفل حياته ،

بقليل من المعرفة ، فانه يتعلم قدرا كبيرا من المعلومات التي يصدقها بمجرد أن يتلقاها ، حتى ولو لم يفهم لماذا هي كذلك ، أو لماذا يجب أن يتلقى هذه المعلومات . فالنطق السليم للكلمة ، أو اللفظ ، واستخدام قواعد النحو في اللغة ، ومعاني الكلمات ، وتعلم الأرقام ، وجمعها ، ومعرفة مواقع الدول ، والمدن ، وبعض أحداث التاريخ ، كلها أشياء ، يمكن أن يتعلمها الطفل ، وأن يستوعبها ، اذا وثق عن يقين ، بمن يتولون أمره . وهؤلاء هم الآباء ، والمعلمون . وهذا هو ما يجب أن يطبق أيضا بالتسوية لتعليم الاخلاق .

وتعليم الاخلاق بمفهومها الواسع ، يتم بالتوجيه الفكري ، لكنه اذا ما أريد ، أن يحقق فعاليتها ، لابد وأن تعزز القدوة ، سواء بسواء ، وهذا يفسر لنا ما كان يجري عليه التقليد القديم في أمريكا ، بمراعاة الدقة في اختيار المدرسين من الاخيار ، قبل أى شيء آخر .

وحتى في المجتمع الذي يسود فيه التعدد . كمجتمعنا ، توجد قيم مشتركة ، تضمها - مجموعة الاخلاق الاتفاقية الاجتماعية - وهي التي يجب أن تعلم للطفل ، لانه ما لم يتعلم بعض القيم ، فانه لن يعرف ، أو على اقل لن يستطيع التعامل على مقتضاها ، وان كان ذلك لا يعنى أننا يجب أن نركز - أساسا - على مجموعة معينة ، من القيم الوطنية ، وفرضها عليه . وأولى من ذلك ، فيما ثبت لدى ، أن نستفيد من استعداد المدارس في المراحل التعليمية الاولى ، لانها تجابة لتعليم قواعد السلوك البيئية ، والعائلية ، والقيم ، والضوابط المحلية ، وهذا الى جانب ما يجب أن يتعلمه الطفل كيف يقرود نفسه ، ويتحكم في نوازعها ، ولذلك فانه سيحتاج في هذه الحالة الى تلقينه قدر أكبر من المعرفة السلوكية ، والخلقية ، سواء عن طريق القدوة ، أو تحت الملاحظة (٤) .

على أن الكثير من الآباء ، تملكهم حالة من الرأس في هذا

الصدد ، بسبب الانفصام بين معتقداتهم الاخلاقية الخاصة ، وبين
الامور الاخلاقية التي يستعر حولها الجدل ، فضلا عما توفّر في
افهامهم ، من أن أى مجتمع يسود فيه نظام التعدد ، لا مكان في
مدارسه ، للاخلاق ، وقد وضع فساد هذا الرأى ، على النحو الذى
أشرت اليه من قبل ، وفشل أصحابه في تفهم معنى الاخلاق العامة ،
التي يجب أن تحكم المجتمع بأسره ، وتعتبر ضرورة حتمية لوجوده ،
بمثل ما فشلوا في استيعاب نظرية أرسطو عن الفضيلة الاخلاقية ،
التي تجعل من الانسان رقيبا على نفسه ، قادرا على السيطرة على
عواطفه ، وتعلمنا كيف نستجيب للعقل ، ونلتزم في اتجاهاتنا ،
بما يحقق الغايات النافعة .

وفشل أصحاب هذا الرأى أيضا ، في الاقتناع بأن تعدد القيم
أو الاخلاق ، والاختلاف بينها في مجتمع يسمح فيه - قانونا -
بالجدل حولها ، يفترض بالضرورة ، التحلى بفضيلة التسامح ،
في بعض المجالات ، ذلك لان تعليم الاخلاق ، بالتلقين ، أو بالقوة ،
لا يهتئ أنه لابد وأن يقدم اجابة عن كل الأمور الاخلاقية ، وخاصة
ازاء الاختلاف بين الآراء حول بعض الموضوعات الاساسية ، واذى
قد لا نستطيع أن نجد له أى تفسير ، كما أن عدم تحديد القرارات
الاخلاقية ، قد يقف حائلا دون توضيحها .

أما في المراحل التي يقضيها الطلاب بالمدارس العليا ، يكون
التركيز على المهارات الاساسية أهمية خاصة ، تقتضي وضع
منهج لها ان لم يكن في كل الحالات ، ففي معظمها ، حيث يتعين
توسيع نطاق المعرفة بصفة عامة ، كبدائية للانطلاق المستقل بملكه
والحكم ، عائد ، تكون الفضائل الاخلاقية ، قد مهدت الطريق ،
لاستقبال الفضائل الفكرية ، (أو العقلية) .

(٢)

وان صح رأى هذا ، فان الاختلاف بين تعليم المدرسة العليا ،

والكلية ، والجامعة ، يجب أن يكون له مغزاه ، لان التعليم بالكلية ، قد يكون ، بل ويجب أن يكون مختلفا في نوعه ، عن التعليم في المدرسة العليا ، بحيث يفسح الطريق لما أسماه أرسطو بالفضائل الفكرية ، على أن تواكبها في ذات الوقت ، الفضائل الخلقية ، كسياسية يعززها ، ويحد - عندئذ - من دور السلطة التعليمية ، فلايس المهدف أن نتجه الى تعليم الكثرة من الحقائق ، لكى نقيم عليها تعلم النظريات ، لمجرد اثبات هذه النظرية ، أو تلك وإنما ينادى واجب المعلم أولا في اكتساب ثقة تلاميذه ، وتأثيره فيهم من خلال المعرفة السلوكية (ف) فهم ، مع استعدادهم لتلقى المعرفة عنه ، وتصديق ما يقوله لهم ، يحتاجون الى ما يعزز ذلك ، بمساعدتهم على الارتباط على مهل ، بما استقر في عقولهم ، مما قاله اهم ، وتبريره لهم بالتدريج ، وهكذا يتعين على المعلم أن يتزود في ممارسة عمله ، بشيء من الفلسفة ، والرياضيات ، والكيمياء ، فيما يعرض له من الحديث معهم ، حول هذه الامور ، وأن يعلمهم بالقدوة ، كما يعلمهم بالكلمة .

على أن تلقى المعرفة ، لا يجب أن يقف عند حد جمع المعلومات

أو الحقائق ، على مستوى الدراسة في الكلية ، والجامعة ، وإنما يجب أن يتعداه الى استخلاص القيم منها ، وتنظيرها في اطار النظرية التي تستوعبها ، بما يقتضيه ذلك من تهيئة ملكة النقد لدى الطلاب فالامالة الفكرية ، والتفتح لاستنباط معاني وموضوعات ، وحجج جديدة ، وسلامة التفكير ، والتصميم على متابعة الاستدلال ، واستخلاص النتيجة ، ومحاولة الالتزام بالموضوعية ، باستمرار ، كل هذه الامور تشكل العناصر الاساسية ، للفضائل الفكرية ، التي يتعين على الطالب أن يحصلها على يد أساتذته بالكلية . أما الغرض الثانى للتعليم الجامعى ، فلا يجب أن يقتصر على تعلم الحقائق فقط ، وإنما يجب أن يواكبه

أيضا ، تعلم كيفية تحقيق المقارنة بينها ، أو تكادها ، أو شرحها ، أو الدفاع عنها ، وعن الاوضاع المتعلقة بها ، ثم انها في تحصيلها لا يجب أن تقف عند حد اختزانها فحسب ، وانما يجب أن تطرح بأسس-تمرار للاختبار ، والتقويم ، والتكامل بينها في ذهن المفكر أو الباحث .

ولما كانت الفضائل الاخلاقية الاساسية ، وكذلك الاتجاهات الاخلاقية ، لا تفرض فرضا بصورة تعسفية ، وانما تقتضيها الضرورة لهجود أى مجتمع ، فان الفضائل الفكرية الاساسية ، أيضا ، لا تعرض بشكل تعسفى ، لان الفضائل بذواتها ، ترتبط ارتباطا وثيقا ، بعملية نشر المعرفة ، وتطويرها ، باعتبار أن ذلك هو السبيل الى تنمية العقل ، وتهيينته ليكون قادرا على اكتشافها ، بنفس القدر الذى يمكنه من تجديدها أو تطويرها ، ثم ان الفضائل الفكرية - مثل الفضائل الاخلاقية - لا تناقن عن طريق التوجيه فقط ، بل كذلك عن طريق العطاء القدوة ، والمثل .

ولا يقل هذا النموذج الحى ، لهذا المستوى ، أهمية عن المستوى الذى يسبقه ، ومع ذلك فان التمثل بالفضائل ، يقتصر أساسا ، على الفضائل الفكرية ، لان الطالب مع تطور ملكاته النقدية ، سيجد نفسه في مواجهة مباشرة ، مع الفضائل الاخلاقية ، وينتقل الى ما سماه « كوهلبرج » بالمستوى التأثيرى في الاخلاق ، في الوقت الذى يتملكه الشهور بالرغبة في التساؤل عن أساس القيم التى آمن بها ، من قبل ، لمجرد أنهم علموه اياها ، بمثل ما يتسائل المرء عن الأساس الذى يقوم عليه تعلمه لاشياء لقنوه اياها من قبل أيضا . وهكذا يتضح أن مناهج التعليم العالى ، هى الاطار الملائم ، لتلقى الفضائل الفكرية ، بينما تعتبر القيم العائلية والاخلاق الاتفاقية (العرفية) من الامور التى يمكن طرحها لمثل هذه التساؤلات .

وقد كان « من أسباب فشل الجامعات ، في لعشريات الماضية ،

أنها أغفأت النظر الى الفضائل الفكرية ، وأهميتها ، سواء في نشر المعرفة ، أو في تطويرها ، وكانت النتيجة ، في بعض الحالات ، ان دعت السياسة ، الجامعة ، على حساب مصلحة المجتمع ، ذلك لان المجتمع الحر المستنير - اذا صح رأيي - سيكون قادرا على استنباط حبه الخير الاجتماعي ، من خلال جامعات مستتقنة ، لا تخضع للسياسة ، وتتبنى في مناهجها ، الفضائل الفكرية ، أفضل كثيرا من جامعة دخلتها السياسة ، وخضعت لرقابتها .

ويقع « تسبيس » الجامعة من عدة طرق ، كلها يؤدي الى احتواء ، وفساد الفضائل الفكرية ، اللازمة لنشر وتعميق المعرفة ، ومن هذه الطرق ، اصطناع غاية سياسية معينة ، أو اعتناقها باعتبارها هدفا أساسيا ، كنظرية ، أو كواقع .

لذلك شكك الكثير من الطلاب ، في المستتينات الاخيرة ، من تدخل الجامعات في السياسة ، لانها ، اتخذت من أهدافها ضمنا - ان لم يكن صراحة - الدفاع عن الموضع القائم ، والتعاون مع مصادر الصناعة الحربية المعقدة ، أو اعداد العمال للصناعة ، أو لكي يظهروا بدمر « الهتاف » للانظمة القائمة ، في المجتمع ، ولهذا كان هدف الجامعات الراديكالية ، داخل الجامعة ، ان يتولوا تسبيسها ، بطرق مختلفة ، كالانحياز الى قيم مختلفة ، أو استخدام الجامعة ، بطية للتغيير الراديكالي ، أو تمكين هذه الجماعات لنقفز على الساحة الجامعية ، للوقوف ضد الحرب ، أو ضد اسلوب الحوار واقامة الادلة ، بالتصدي مباشرة الى استخدام أداة التغيير الاجتماعي ، دون حاجة الى مناقشة مثل هذا التغيير .

وكانت الجامعة تعتبر ، وما تزال تعتبر أنها ، خضعت للسياسة ، عندما تبلغ في ذلك الى الحد تتصدي للدفاع عن الموضع القائم ، أو مهاجمته ، باعتبار أن ذلك من أول أهدافها ، ومع ذلك فثمة طريقان لتسبيس الجامعة :

أولهما : أن تتولى الهيئة التشريعية الاتحادية ، أو على مستوى الولاية ، إصدار مرسوم يحدد سياستها ، والقواعد التي تسير عليها ، أو تتدخل فيما يصدر عنها من قرارات .

والثاني : أن تنشأ تكتلات داخل الجامعة ، تتصدى كل منها لرسم سياستها ، من وجه يختلف عن الآخر سواء فيما يتعلق بالتدرج ، أو بالترقيات ، أو الرئاسات ، وغير ذلك من الأدوار ، التي تقف من ورائها ، قوى لها مصالح واهتمامات خاصة ، وقد تمتد هذه التكتلات داخل الإدارات ، والمدارس ، أو قد تصطبغ الحواجز بين الكلية والطلبة ، أو بين كل جماعة ، وبين الإدارة .

هذا !! كان الاختلاف في الرأي حول المعرفة ، يتطلب التنوع بين الجامعات ، فكثيرا ما تبذل المحاولات ، للانحراف بها أو إساءة توجيهها ، بما ياتى بها الى الفصل بين الواقع ، وبين القيم ، على نحو ما حدث في جامعات أميركية كثيرة ، أغفلت الفضائل الفكرية ، وأصابتها عدوى السياسة ، وتلوثت بها ، حين طبقت نظاما ، ساء أطلق عليه ، نظام القوالب البنائية للمعرفة .

وفكرة القوالب البنائية للمعرفة ، تقوم - بداية - على أساس واقعية ساذجة ، مع ما أضيف إليها من افتراضات ، تقول ان المعرفة ليست مشكلة ، وأن الخطوط العادة للمعارف الانسانية ، موضوعة في وضعها الصحيح تماما ، وان كل ما يتبقى علينا أن نفعله ، هو أن نسد الثغرات ، ونملأ الفراغات ، بما نضيفه الى المستويات الاعلى للهيكل القائمة من المعرفة ، الى أن تستكمل بنائها ، من بداية التجربة ، والتي تخضع حينئذ ، للتحليل والتوصيف ، وهكذا تتلاقى الانواع المختلفة من المعارف بما يقابلها من الانواع المختلفة من التجارب ، والتي تلتقى بدورها ، بما تخصصت له المدارس المختلفة ، والاقسام بالجامعة ، حيث تتفوق بعضها ، في بعض المجالات عن غيرها ، في بناء هياكلها ، ثم ما تلبث ، أن ترسي

بنائها شيئاً فشيئاً ، على قواعد صلبة من القوالب البنائية
للمعرفة .

ووعفا لهذا الرأي ، لا يختلف التعليم بالكلية ، والجامعة ، من
حيث النوع ، عن التعليم بالمدرسة العليا ، أو المعهد ، ففي
المستويات الأدنى ، توضع قوالب مبسطة لموضوع المادة التي
يستدرس التلاميذ ، بينما تتضمن القوالب التي تقدم بالكلية ، في
صورة أعمق ، عدداً أكبر من الحقائق ومستوى أعلى من المعارف ،
حيث يتدرب الطلاب على البحث في مجالات لم تدرس لهم من قبل
(مثل الفلسفة وعلم النفس) بينما تتاح في المدارس العليا ، فرص
النخوص ، في المجالات الخاصة ، وإن كانت المعرفة في هذه
المجالات ، لا تعدو أن تكون تكراراً ، لنفس الأنواع التي سبق أن
تعلموها في المراحل السابقة .

ومن غير المعقول ، أن نتوقع من أساتذة الجامعة ، أن ينفقوا
جل وقتهم بها في التدريس مع هذا الكم الهائل من المعارف ، التي
تفوق طاقة أي منهم ، هذا فضلاً عن أن التدريس ، طالما أنه يتناول
قوالب للمعرفة ، فقد يمكن التوسع فيه ، بالوسائل الفنية ،
للحاسبات الآلية ، مع ما يضيفونه خلال أبحاثهم من القوالب
الجديدة للمعرفة ، وغالباً ما يقوم أساتذة بتدقيق القوالب القائمة
من قبل ، أو يكشفون بطريق النقد ، القوالب المعيبة ، أو ربما
يذهبون ، من خلال ما يكتبونه من المقالات ، والمقالات المعارضة ،
في تقديم صورة تمهيدية لقالب جديد ، وقد يصدر عن أيضاً ،
الكتب التي يستخدمها المعلمون في المراحل الدراسية ، الأدنى .

وعلى الرغم من أنهم يعرفون ، ما يتناسب من قوالب المعرفة
في مجالاتهم المتخصصة ، بعضها مع البعض ، إلا أنهم
لا يستوعبون - فرادى أو جماعات - كل المعارف ، كما أن أيًا منهم
لا يستطيع ، بما تخصص فيه من المعرفة ، أن يدرك أي أنواع

التعليم - ككل - يقتضي استكمالته ، أو هو لا يعرف سوى أن يهيئ الطالب لمهنة من أنواع ما ، أو لوظيفة مرهوقة في مجتمع •

وطالما أن فكرة القوالب البنائية للمعرفة ، لا تقدم لنا دليلاً يقودنا إلى الغاية من التعليم وهيكله : فليس أمامنا غير سوق العدل ، هو الذى يرشد الطلاب إلى ما يجب أن يتعلموه ، ويستغل الطلاب بدورهم هذه الوسيلة ، في طلب تعزيز المناهج التى يدرسونها ، تلبيبة لهذه السوق لأن أول شيء يريدون معرفته - ولهم كل الحق - هو أى المناهج التى ستهيئهم للحصول على وظيفة ، أو ما يضمن لهم فيها ترقيةهم إلى مراكز أعلى ، والمدارس فى الجامعات كمدارس القانون أو التجارة ، لا تجد صعوبة ، فى الاستجابة إلى طلبها الاعانة ، بينما يجد العديد من أقسام الفنون والعلوم ، الليبرالية صعوبة فى ذلك ، فتضطر إلى محاولة الحصول على الاعانة ، بالتصديعها للتطور العصرى فى مجالاتها ، أو الأخذ بالاتجاهات ، والصور المعاصرة ، لأن وجودها يرتهن بقدرتها على اجتذاب الطلاب وتخصيص ساعات بالاجر •

هذا إلى أن فكرة القوائم البنائية ، لا تقدم رأياً موحداً عن ماهية المعرفة ، أو عما يجب أن تكون عليه الجامعة ، لأن آلية جامعة يجب أن تشتمل على عدد من الأقسام بعدد مجالات لتخصص فيها ، وعدداً من المدارس ، بعدد المهن التى تقوم بتعليمها ، وعلى الرغم من أن القوالب البنائية ، تختلف من مجال إلى مجال ، نظراً لما تتميز به من الاستقلال النسبى ، فإن الجامعة تستطيع مع ذلك أن تقتنص وتختار لنفسها ما تشاء من الأقسام والمدارس ، وذلك لأن قرارات تحديد الأقسام أو المدارس داخل الجامعة ، ليست لها علاقة بطبيعة المعرفة ، وإنما هى تعتمد على الطالب ، وعلى الطلاب الاجتماعى ، أو على عوامل تتعلق بها للجامعة من الاعتبار ، غيماً تختاره ، أو تتابعه من المناهج ، وهذا ما يفسر لنا تزايد التراكم

بين الأنواع المختلفة ، والتي لا يجتمع بينها غير وحدة الإدارة ، ويفسر لنا أيضا ، « عدم تخصص » المديرين الذين يقررون الأقسام والمدارس ، التي يجب أن تشتمل عليها الجامعة ، والأموال التي ستحصل عليها وهكذا . . . وهذه مسائل تعتبر من وجهة نظر القوالب البنائية من الموضوعات الإدارية البحثية ، ولبست من المسائل الأكاديمية التخصصية .

وأخيرا فإن فكرة القوالب البنائية للمعرفة ، تنحصر الى تمييز القيم الواقعية ، ولا تسمح الا بالقوالب القائمة على الواقع فقط ، في بناء المعرفة ، ولذلك يقال أن المعرفة ، يجب أن تكون موضوعية ، وذات قيمة حيادية ، فاذا عرضت لنا القيم على نحوها - وهي تعرض غالبا - فان تبريرها لا يمكن أن يقوم على أساس ادعاءات المعرفة ، لان فرض القيم في النهاية - سواء أكانت قيما اجتماعية ضاررية بجذورها في أعماق المجتمع ، أو كانت قيما راديكالية ، أو كانت قيما ذاتية - سيؤدي الى الدعوة الى تسييس الجامعة ، وهذه ان لم تكن نتيجة مباشرة للقوالب البنائية للمعرفة ، فهي على الأقل قد شاركت في تحقيقها .

على أن المؤسسة في فكرة القوالب البنائية للمعرفة ، تكمن في أنها تعتبر من الفولكلور الشعبي ، ولا يمكن أن تمثل معرفة بالمعنى الذي تدرس به في الجامعة ، ولما كان التحليل والتوصيف من أجزاء أو عناصر تلقى المعرفة ، لذلك كان من أول عيوب القوالب البنائية ، أنها ننزل بمفهوم المعرفة الى هذين العنصرين ، بما يعتبر بمثابة تخريب لطبيعة المعرفة التي يجب أن تنبت أساسا بالجامعة ، والتي يجب أن تؤدي وظيفتها وتحقق غايتها من خلالها ، ثم أن هذا الابتسار للمعرفة ، يعتبر عيبا ذاتيا في هذه القوالب البنائية ، بالنظر الى أنه يخرب عملية تلقى المعرفة بالجامعة ، وينزل بها الى مجرد أداة وضعية ، تقتصر مهمتها فقط ، على أداء وظيفتها الاجتماعية .

أى أن فكرة القوائم البنائية للمعرفة ، لا تافى بالا ، ولا تهتم بالفضائل الفكرية ، فهي تتجاهل بل وتنكر وحدة المعرفة ، وتخطئ بين الواقع الموضوعى ، وبين الموضوعية ، فضلا عن أنها عجزت عن افساح المجال للملائم لعنصر النقد ، في عملية تنقى المعرفة ، والتي تنبثق منها قيمتها الذاتية ، بدلا من أن تفرض من خارجها .

ففى المراحل الأدنى للدراسة ، يجب أن يتواكب تعليم المعارف ، مع تعليم القيم الاجتماعية ، بينهما يتواكب تلقى المعرفة في المرحلة الجامعية مع تعليم الفضائل الفكرية ، الامر الذى يستثير المواقف النقدية ، حول ما تحقق استيعابه في الناحيتين ، وتحقق التكامل بينهما ، وتقويم ما يفترض أن الطالب قد حصله من القيم الاجتماعية في المرحلة السابقة ، وعلى هذا النحو يعتبر تلقى المعرفة بهذه الصورة المتحررة ، من العوامل التى تساعد الطلاب ، في الانطلاق بتطلعاتهم نحو المستقبل ، بينهما كانت تطلعاتهم عن العالم خلال المرحلة الدراسية السابقة ، تستند الى ثقافتهم الخاصة ، فانهم في المراحل الاعلى ، يتعمقون كبرف ينظرون الى ثقافتهم من خلال تطلعاتهم للعالم . فلو أن شخصا سأل آخر عن قيمه ، وتطلعاته ، لاستبان منه ، انها قد تكون قائمة على أسس أقوى ، أو انها مجرد صدى ، لا حقيقة له الا في القليل من الاساس الذى تستند اليه ، وهكذا يتبين أن التعليم الليبرالى في مجال النقد ، لا يؤدى بالضرورة ، الى تأييد أو رفض القيم السائدة في المجتمع في اطارها الثقافي ، أو الاجتماعى على السواء .

ذلك ان عملية التعريف ، ليست مجرد تحليل فحسب ، ولكنها أيضا ، بناء لنظريات تتناول حقائق تكشفت ، وثبتت ، بمعنى أن التعريف بالشئ ، ليس مجرد وصفه ، بل وكذلك تفسير ، وتقويم ما وصف به ، أى أن الهدف من البحث ، ليس لمجرد اكتشاف حقائق جديدة ، وازداف مجموعة جديدة من المعارف

فقط ، وأنهما هو يتجاوز ذلك اثاره الاسئلة ، حول أثر هذه الحقائق الجديدة ، في غيرها من الحقائق القديمة ، ومدى ما حققته من التغيير فيها جميعا .

ومن هذا المفهوم ، يعتبر البحث الذى يجريه الاستاذ ، انطلاقا به - فيما يقع غالبا - الى رؤية أعمق ، أو الى رؤية مختلفة ، عن رؤيته السابقة ، وهذا هو السبب في أن الاستاذ الذى يمارس مهنته بمفهومها الحقيقى ، ويعتمد في ممارسته لها على البحث المستمر ، لا يمكن أن يغنى عنه ، استخدام الوسائل الآلية في التعليم ، لأنها لن تعدو أن تكون برامج ، مكررة ، منقولة عنه غالبا .

ولذلك فإن رأى الذى أتمسك به وأصر عليه ، عن المعرفة ، هى أنها تتحقق - في كل مراحل بحثها ، وتطويرها ، وتسجيلها ، أو نقلها داخل الجامعة - نتيجة التلاحم بالرأى الآخر ، من خلال الواقع ، وان هذا التلاحم - مثله مثل المعرفة ذاتها - يجب أن يكون منهجيا ، وموضوعيا ، وموحدا .

وموضوعية المعرفة ، تعنى ، أن تضع الحقائق تحت نظر الجميع ، للمشاركة المفتوحة ، لا هى فردية ، ولا هى شخصية ، وأن نخص من هذه الحقائق ما يكون منها قابلا لاثباته ، وإقراره ، ثم ان المشاركة المفتوحة ، تستتبع ضمنا ، ألا نكون المعرفة سرا من الاسرار ، (وبالتالي فان البحث الذى تجريه الحكومة أو الدوائر الصناعية ، سرا ، يتناقض مع طبيعة المعرفة) .

هذا ولا يجب أن تخلط بين موضوعية المعرفة ، وبين فكرة القوالب البنائية للمعرفة ، والتي بمقتضاها ، تتحول الى وحدات ثابتة ، معرفة ، ومسجلة ، ومنقولة . وعلى عكس ذلك ، فإن موضوعية المعرفة تستثير الخصائص النقدية ، أو السلبية ، أو الخلاقة في الفكر بما يثرى فيه ، ملكة التدقيق والاختبار فيما نعرفه ، وتقويم ما نتقبله من الحقائق والنظريات ، باستمرار ، وان كانت

المعرفة على هذه الصورة لن تتواءم مع هؤلاء الذين يترددون في تحقيقها أو محاولة استجلاء مضمونها ، ثم انها - على الصورة المذكورة - تتعرض أحيانا لوجهات نظر مختلفة ، محافظة ، أو راديكالية ، تبعا للظروف السائدة في المجتمع ، الذي اكتشفت فيه ، واز أن موضوعية بحث المعرفة ، لا تنم بذاتها - بالضرورة - عن وجهة نظر محافظة ، أو راديكالية وذلك على الرغم مما قد تثيره من أفكار تنتمي الى هذه ، أو الى تلك .

وإذا كانت المعرفة ، التي يتولى بحثها أعضاء هيئة التدريس بالجامعة ، ذات طبيعة منهجية ، فليس معنى ذلك ، أن تكون غايتهم منها ، مجرد جميع حقائق (أو معلومات) فقط ، وإنما يجب أن يعدلوا معها على استنباط النظريات الصحيحة ، التي تساعد على تفسير وشرح هذه الحقائق ، واستيعاب مداولاتها وتلك هي مهمتهم الأساسية ، التي يتولونها داخل الجامعة ، سواء منهم من يتولى دراسة النتائج المستخلصة ، من أعمالهم الفكرية ، أو من يباشرون دراساتهم ، بتوجيه أساتذتهم .

ثم ان وحدة المعرفة ، تتمثل في صورتها الكلية المثلى ، بما يحقق التناسب بين المعارف ، ويتبلور في وحدة المعرفة تقتضي بالتالى ، تجميع الحروف المنبثقة عن أصل واحد ، في مكان واحد ، لكي تدرس في معهد واحد ، وتنتقل بتلقائية انسيابية من خلال قنوات محددة ، الى الطلاب الذين يأتون اليه ، لكي يتعلموها ، ومع ذلك فهي - وحدة المعرفة - في صورتها المثلى ، قد تستعصي على مقدرة الطالب في متابعتها بنفسه ، دون أن يتلقى التوجيه أو القدرة ، من أساتذته بالكلية ، بما يتوفر لهم ، من المهق ، وبعد النظر ، كل فيما تخصص فيه .

ولا شك في أن الفضائل الفكرية ، المطلوبة وفقا لهذا الرأى في المعرفة ، والاداء الذي يمكننا أن نحققها به ، ترتعن بما ينشأ

لدينا من الشعور بحب الحقيقة ، والرغبة في متابعة الأدلة المؤيدة لها ، حبثما يقدونا البحث عنها ، وبالقدرة على مقاومة المصغوط السياسية ، والاقتصادية ، وغيرها من المصغوط التي تزيف أو تنحرف دأى بحث أو اكتشاف ، كما ترتعن بما يجب أن نتجلى به من خصال ، مثل أمانة الفكر ، والشجاعة الأدبية ، في نقد ما يتصل بالجاهلير ، والتسليم بالخطأ ، والرغبة في الاستزادة من المعرفة لذاتها ، أو لاستخدامها في الوضع ، الذي يجب أن توضع فيه .

أما ما عدا ذلك فمما يحتاج إليه العمل ، أو الوظيفة ، فيمكن للحكومة ، والمدارس المتخصصة ، والصناعية أن تعلمه لطلابها . أما النشأل التي لم تقدمها الجامعة ، والتي يمكن بها أن تقدمه لطلابها في تركز على كل ما يمكن الاستفادة به من التعليم الحر ، (أو الليبرالي) ، والتعليم الحر ، هو ما يبلغ من حرية إلى الحد الذي لا يتقيد فيه الأفراد بأى قيد يعوق تفكيرهم ، وتطورهم ، بمعنى أنهم لا يجب أن يتلقوا فقط ، عرضا لمختلف المجالات التي يختارون من بينها ما يتفق مع مصالحهم ، وإنما يجب أيضا ، أن يتعلموا ، كيف يتابعون المعرفة ، ويحققونها ، على النحو الذي يكسبهم من المرونة الفكرية ، ما يطوع لديهم ، القدرة على التكيف بالظروف المتغيرة ، خاصة وأن المجتمع يستفيد ، كلما زاد عدد المواطنين الذين نالوا حظهم من التعليم ، في إطار من حرية التعليم ، لما اكتسبوه من المرونة ، في الفكر والاستعداد للتكيف بظروف التغيير والقدرة على الاسهام في الشؤون العامة ، والتدرب على استخدام مواهبهم في توجيه النقد ، أو الاسئلة ، والاسهام بنشاطهم فيما يتصل بهم من شئون الحكم .

وإذا لم يكن كل مجتمع في حاجة لمثل هؤلاء النشأس ، فإن المجتمع الديمقراطي المفتوح ، يعتبر من أولى المجتمعات حاجة ، إلى العديد منهم ، لتحقيق بوجودهم ، التوازن المطلوب في أداة الحكم ، سواء في عالم الاقتصاد ، أو في ميدان الاجتماع .

(٤٤ - فلسفة)

فما لم يتوفر السياج لحماية طلب المعرفة ، مع توفير الحرية التى لا تشوبها أية قيود ، أو يحال بينها بحدود تتعلق بالاغراض الخاصة التى تتعلل بها الحكومة أو رجال الأعمال ، لتعرضت لخطر التهديد من الناحية الموضوعية - بمعنى أن الجامعة ، لو تحررت من الرقابة السياسية ، لاستطاعت أن تقدم الاطار للنظريات ، أو السياسات التى يمكن - بل يتحتم - أن تفحص ، وتناقش ، وتطرح للنقد والجدل ، وتعرض لامهان التفكير فيها ، واكتسابة عنها دون خوف من العقاب ، أو من فقدان الوظيفة . ثم اننا لا نتوقع - مثلاً - أن يوضع برنامج تدريبي ريفي ، لتعليم الطلاب كيف يجزى أبحاثهم الانتقادية عن الريف أساساً ، وانما الذى نتوقعه أن تتولى الجامعة ، مدعمة من الميزانية العامة ، تعليمهم كيف يجزى أبحاثهم النقدية ، أصلاً ، من أى وجه ، ومن كل وجه من وجوه المجتمع ، حيثما يقتضي الامر ذلك ، فليس من وظيفة الجامعة ولا يجب أن يكون من وظائفها العمل على تغيير المجتمع مباشرة ، ومع ذلك فلا بد ، بالنسبة للمطالب الموضوعية من التفرقة بين الحاجة التى تقتضي اصدار قرار عملى مباشر ، وبين التصرف المتميز الذى يتخذه السياسيون ورجال الأعمال .

هذه النقطة الموحدة ، لما يمكن أن تسهم به الجامعة - وحدها - في المجتمع ، وطبيعة المعرفة ، والفضائل الفكرية (أو العقلية) التى تسعى لتحقيقها ، تصلح - فيما أرى ، وإلى أبعد مدى تنبذه لى الرؤية - كأساس للمطالبة باستقلال الجامعة ، هذا الاستقلال الذى تركز المطالبة به على القدر الذى تبلغه الجامعة من سعيها الى تحقيق الغايات المذكورة .

وعلى العكس من ذلك ، وإلى الحد الذى لا نستطيع فيه أن نحقق شيئاً من ذلك أو اذا أهدرت موضوعية المعرفة ، أو حاولت التدخل لتغيير المجتمع مباشرة ، أو استعملت للمصالح الخاصة في سبيل البحث عن وسائل للحصول على المال ، أو المزيد من ساعات

الإنتاج ١٠٠ إذا هي - أى الجامعة - فعلت ذلك ، فوق أهدافها الموضوعية ، لتعميق المعارف ، ونشرها ، وطرحها للمناقشة المفتوحة ، فإنها عددت ، تكون قد « أفسدت نفسها من داخلها ، وأصبح من الصعب ، أن نتوقع لاستقلالها ، ما يحفظ عليه بقاءه ، واحترامه ، وربما كانت هذه الأمور أكثر وضوحا في عصر كانت الحياة الجامعية فيها أقل تعقيدا ، قبل أن تسعى الجامعات الى تطبيق نظام التعدد النوعى وقبل أن يكتشف أن مساندة الحكومة ، بالاموال والضمانات ، قصد منه أن يكون لها مركز قوة في علاقتها بها. هذا ، وقد تبدو فكرة الموضوعية ، أوضح في التطبيق ، في عالم الفنون ، والعلوم ، ومع ذلك نجد لها دلالة مماثلة في المدارس المهنية إذا هي حرصت على ألا تكون مجرد مراكز للتدريب الخاص بلهن ، تصادف ان تواجدت معها في معاهد تعليمية أخرى ، ولذلك فهي يجب أن تتحرر أيضا ، فلا تظل كمدراس لمجرد تخريج الطلبة المدربين جيدا ، تلبية لطالبات المؤسسات القانونية ، أو المستشفيات أو رجال الأعمال ، خاصة أن هؤلاء الآخرين ، يمكنهم أن يدرّبوا ما يشاءون من الافراد في معاهدهم الخاصة ، اذا أرادوا ذلك ، ومن ثم فليس هناك أى مبرر لمنح اعائات عامة لمثل هذه المؤسسات ، من خلال التعليم ، الا اذا تولى المجتمع الحاق الطلاب بمعاهده التعليمية من بين المواطنين المتحررين ، المحتفظين بملكاتهم في التقدير ، والقادرين بذلك على أن يشكلوا قوة موازنة ازاء السلطات والضغط الحكومية ، الاقتصادية والاجتماعية .

فان صبح دفاعى عن استقلال الجامعة ، لازم تبعا لذلك أن نطالب ، بحق - بالمد من التدخل في شئونها من خارجها ، فيهم - يتعلق بمناهجها الدراسية ، وتجهيزاتها ، وترقيات أعضائها الخ ١٠ وأن نطالب أيضا بأن تكون مهمتها الأساسية ، هى المعرفة ، وأن تكون أحكامنا في مثل هذه الجالات ، مبنية على أساس نوع المعرفة وأصالتها ، فيها يدرس منها بالجامعة ، وبالكافة على وجه

الخصوص ، فطالبها التزم أعضاء الجامعة ، فيما يقررونه ، أو يخططون له ، بنشر المعرفة ، والحفاظ عليها ، وتطويرها ، فان كل تصرفاتهم في هذه الحدود ، تعتبر ، لمصلحة هؤلاء الذين يوجدون خارجها ، بنفس القدر الذى يتحقق منها لمن يوجدون داخلها .

ويتوقف مستوى الدعم الذى يقدمه المجتمع لجامعاته ، على الموارد المتاحة ، وعدد الطلاب المقيدين بها ، وعوامل عديدة أخرى ، على أن ذلك لا يبرر تدخل المجتمع في الجامعة ، مهما كان الدعم الذى يتوقع أن يقدمه لها ، لأنها هى وحدها - أى الجامعة - التى تستلمى في الواقع خططها الموضوعية في المعرفة ، أما كيف يستطيع المجتمع أن يتحقق من ذلك ، أو لماذا يولى ثقته للجامعات ؟ ففى رأى أن المجتمع يجب أن يمنح ثقته للجامعة ، وعليها هى أن تعزز هذه الثقة بالدليل ، اذ من المعقول في الواقع أن تقدم الجامعة حسابا عن انجازاتها للمجتمع ، والذى عليه أن يتفهم بدوره الاهدية البالغة لاستقلال الجامعة ، والفائدة التى تعود عليه من دعمه لها ، مع الحفاظ على استقلالها الضرورى ، فمن خلال الحساب الذى تقدمه الجامعة ، تظل الثقة فيها قائمة ، سواء من حيث أدائها لمهامها ، أو من حيث التحقق بصورة أو بأخرى من أنها لم تستقطب سياسيا ، فتقديم الحساب ، لا يجب أن يكون الهدف منه مجرد ارضاء المجتمع فقط ، وإنما يجب أن يستهدف أيضا منع التكتلات ، ومراكز القوى داخل الجامعة وبالتالي فلا يصح أن يتخذ شكل التدرج الرئاسي (الهرمي) فحسب ، وإنما يجب أيضا أن تتوزع المسؤولية رأسيا ، وأفقيا ، بين الاقسام المختلفة داخل الجامعة .

فالحرص الذى تتمسك به الجامعة في الحفاظ على استقلالها ، رغم تدعيم المجتمع لها بقتضيتها في ذات الوقت ، ألا تخفى شيئا عن أى قطاع أو جزء من قطاعات المجتمع ، كما أن كل جزء أو قسم

من أقسام الجامعة ، يجب أن يكون من الناحية الأكاديمية ، رقيباً على غيره من الأقسام الأخرى ، بمعنى أن يكون عمل كل منها ، مكشوفاً ، أو مفتوحاً للآخر في تواصل متبادل يتيح لكل قسم أن يقوم غيره من الأقسام ويعمل على مساعدتها في رفع المستوى العلمى في مجالاته . أما هؤلاء الذين يراقبون الجامعة من خارجها ، ويرغبون في توجيه أى سؤال ، أو في تقويم أى قسم من أقسامها ، بمفاهيم تنتمى في برأعها ، الى المعرفة ، فيجب أن يتمكنوا من ذلك .

أما فيما يتعلق بتقويم المسوغ المطالب بوظائف الجامعة ، فهي التى تتولاها ، ومع ذلك فمن حق الذين يدعونها أن يتحققا من مدى الغاية منه ، لكن ذلك لا يعنى أن يتوقعوا نتيجة مباشرة ، أو محدودة من كل الوجوه ، أو أن ينتظروا عائداً مباشراً لانشطتها ، والا دل ذلك على فشلهم في تقدير طبيعة المعرفة ، وفي تقدير أساس البحث ، كما يدل أيضاً أنهم قد أصـبـحوا لا يهتمون بالموضوعية كأساس للمعرفة ، فهم يقيسون نجاح التعليم في الكمية ، عن طريق استفتاء خريجيه ، ليسألوهم : الى أى مدى أسهمت الجامعة في حفظ التراث الثقافى ونشره ؟ وكيف تعمل الجامعة على نشر الثقافة الحيوية ، وتطويرها في الوقت الحاضر ؟ وهل حققت الكلية أى تقدم بصدد الحفاظ على المعارف ونشرها ، وبأى الوسائل نجحت في ذلك ، وإلى أى مدى ؟ وحتى هؤلاء الذين قد يبدون اهتماماً أكبر في تقييم الجامعة لا بد وأن يسألوا ، ان كانت قد قاومت الضغوط السياسية والاقتصادية ، التى تهدد باستمرار تعويقها عن المضي في غايتها الأساسية الاولى ؟ وهل قبلت منها ، أو مشاريع من شأنها أن تتحرف بكلياتها عن المضي في تحقيق الغاية التى كرست لها نفسها ؟ وهل قامت بدور الناقد للمجتمع ، أو الضمير الاجتماعى المعبّر عنه ؟ أو انساقت مع غيرها ، بغلبة الحاصل على المزيد من الطلبة ، والمزيد من النقود ، ومن انكليات ؟

وأخيراً ، فإن الرد على الاتهام بمحاولة تسييس الجامعة ، هو ببساطة ، أن تمنع هذه المحاولة ، فأى جامعة خضعت للسياسة ، يجب ألا تتعرض لسياسات أخرى مختلفة ، وعلى عكس ذلك يجب تحريرها كلية من السياسة ، فإن صح دليلي في هذا الصدد ، فإن أول ما يجب عمله من أى التغيير ، هو أن يقتنع رجال الجامعة أنفسهم بذلك ، وإنما يجب فقط ، إذا أصروا على الالتزام بالمعرفة الموضوعية ، كمنهج وكهدف ، يسرون في تصرفاتهم على نهجه ، والعمل على تعزيزه ، وتطويره ، أن يلتزموا بقانون يحدد المسؤولية بينهم بما يضمن لهم في نفس الوقت احترام واستمرار استقلالهم . ثم عليهم أيضا أن يقنعوا المجتمع ، بضرورة الالتزام بموضوعية المعرفة ، وحاجتهم الى اتاحة المناقشات المفتوحة في جميع المجالات ، بغض النظر عن حساسيتها أو عدم حساسيتها السياسية .

ولكى يتحقق لنا ذلك ، لا بد أن يكون للمعرفة الذاتية الجماعية مكانها الذى تحلله في مكان الصدارة وليس أى مجتمع ، ولا أى عضو من أعضائه ، على استعداد لمواجهة مضامين مثل هذه المعرفة . بينما يحدد المجتمع للجامعة ، إمكاناتها ، التى تستطيع أن تمارس بها وظائفها ، ولكنها ، تفعل ذلك فقط على مسؤوليتها الخاصة ، ولعل القضايا التى أثارت حول هذا الموضوع في برلين ، وإيطاليا ، ويوغوسلافيا ، خير دليل على ذلك .

فالبدلي لاستقلال الجامعة ، هو تسييسها ، وقد يكون قبول تسييس الجامعة ، أو الدعوة له ، من الأمور المطلوبة عملاً ، ولكنه سيكون على حساب الجامعة ، فهى وحدها التى ستدفع الثمن وعلى هذا ، فإن الجامعة ، اذا انصرفت عن غايتها الأساسية الاولى في السعى الى المعرفة الموضوعية ، واذا هى انحرفت الى غايات أخرى ، أو هى وحدها التى تتحمل تبعه ذلك ، لانها ما أن تنحرف الى السياسة من داخلها ، حتى تحيط بها السياسة قطعاً من خارجها أيضاً .

واذا كانت فلسفة التعليم ، قد تعرضت لأيام عصيبة ، فانها مع ذلك تستطيع - ضمن مهامها الاخرى - أن تضع قواعد ، ومثل واقعية ، تتولى الدفاع عنها ، وتستطيع أيضا ، أن تكشف الطرق غير المشروعة ، والحالات التي يساء فيها استخدام سلطة التعليم ، وتستطيع كذلك أن تصوغ ، الفضائل الاخلاقية والفكرية ، وتعمل على ترسيخها ، ونشرها ، من أجل حياة أفضل في مجتمعاتنا المعاصرة ، هذا وقد دال « ديوى » وآخرون غيره على أهمية تنمية ملكة النقد في النظام الديموقراطى ، ومن هنا تبدو أهمية التعليم ، من أجل التطور ، لا بدلاوة عن اضافة الفضائل الاخلاقية ، والفكرية ، الى فضائلنا القائمة •

ذلك أن الناس في كل مجتمع وفي كل عصر يواجهون ، مشاكل مختلفة ، عن تلك التى واجهها ، أسلافهم وحينما بدأنا في الثالث الثانى من هذا القرن ، نواجه مستقبلا ديناميكيا ، متغيرا ، وغير معروف ، فقد استدعى ذلك أن تعيد معاهدنا حساباتها ، وأن تعيد معها صياغة قيمنا ، الامر الذى يتطلب مقدرة خاصة ، في تناول أصداء التغيير الدقيق ، بما يقتضيه ذلك من التمييز بين القيم ، وصياغتها وتقويتها والدفاع عنها ، وهى ما يبلغ من الصفات المتميزة ، القدر الذى لا يستطيع أن يتصدى له غير الشخص المتعلم •

الهِـوَامِش

- ١ - لورنس كوهلبرج ، في كتابه « الاســــــــاس والنتيجة » ،
و « المدخل المرشد للتطور الاجتماعى » ، وكتب عن نظرية الاشتراكية
والبحث (١٩٦٩) ومراحل التطور الاخلاقى كأساس للتعليم الاخلاقى ،
و « مداخل النظم للتعليم الاخلاقى » (توريتو - جامعة تورونتو -
١٩٦٨) والتطور الاخلاقى - جريدة الفلسفة - ١٩٧٣ - أنظر أيضا
جان بياجيت الحكم الاخلاقى عند الطفل (لندن ١٩٣٢) .
٢ - جان بول اسرتر - الكلمات - نيويورك ١٩٦٤ .
٣ - ب . ف . سكينر - في ظل الحرية والكرامة (نيويورك -
كتب بانتام - ١٩٧٢) .
٤ - أنظر بتفصيل أكبر ، عن هذه النماذج للسلطة - ريتشارد
ت . دى جورج - السلطة والاخلاق - ١٩٧٤ .
٥ - والتدليل على ذلك ، أنظر ريتشارد ت . دى جورج « طبيعة
وظيفة السلطة التعليمية » و « فى السلطة تحليل فلسفى » (جامعة
فلاباما ١٩٧٦) .

الفلسفة والتكشواوجيا

ومستوى الحياة *

بقلم

جون ا . باسمهـور

* ولد وتعلم باستراليا

* أستاذ الفلسفة بجامعة استراليا الوطنية - كانبيرا -
استراليا ، عمل محاضرا أول بجامعة سيدنى ، وأستاذا للفلسفة ،
بجامعة أوتاغو ، بنيوزيلاند ، وزميلًا بأكسفورد ، ولمبردج ،
وأستاذا زائرا بمعهد التعليم بلندن ، وأستاذا زائرا في برانديس ،
وحاضر على نطاق واسع بكل من الولايات المتحدة وإنجلترا ،
واليابان ، الدانمرك ، وألمانيا ، وكان مسابقا رئيس الأكاديمية
الاسترالية للدراسات الانسانية وهو زميل في الأكاديمية الاسترالية
للعلوم الاجتماعية ، وعضواً أجنبى للأكاديمية البريطانية ،
والأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم ، والأكاديمية الهولندية
الملكية للعلوم والآداب ، ومن أهم أعماله ، العلم وخصومه .

أرجو أن أضع تعريفا موجزا للتكنولوجيا ، يتناول - مع شيء من التجاوز - المفهوم العملي لها ، في ضوء تطبيق العلم عمودا للمهارة الفنية ذلك أن معظم الاختراعات ، لم تقم في أصلا - طبعا - على أى أساس علمي ، فهي - ان صح وصفها - اختراعات وليدة التجربة العملية تلعب المهارة ، فيها ، الدور الاساسي من خلال التجربة والخطأ ، أكثر مما تحكمها أية مبادئ عامة ، فإذا ، استعرضنا مثلا ، نظرية متطورة عن ديناميكية الهواء ، لاستبان لنا ، أن الدافع اليها - وليس مصدرها - يرجع الى التجربة والخطأ ، فيما انتهينا اليه ، من اختراع الطائرة ، ولعل المقلع ، أو القوس خير مثال لذلك ، بينما لم تظهر المخترعات العلمية التي انفردت بها المجتمعات المعاصرة في المغرب ، في منتصف القرن التاسع عشر ، في القت الذي تحركت ، خلاله الفلسفة ، مع الاختراعات العملية وليدة التجربة ، لينفردا معا في طريق مستقل ، ومن هنا توثقت الصلة ، بين الفلسفة ، وبين كل من التكنولوجيا ، والاختراعات العلمية .

ولا يعنى ذلك - طبعا - أن الفلاسفة ، هم الذين قاموا بالاختراع ، وانما يعنى أنهم هم الذين ، اكتشفوا التكنولوجيا ، وأعاروها عنايتهم بخلق الجو الفكرى الممهد لها ، وانتقلت بذلك من مرحلة التصور ، وأصبحت مطلبا ملحا .

ويعتبر فرانسيس بيكون خير شاهد على ذلك ، فهو لم يكن عالما ، ولا تكنولوجيا ولكنّه تديبا بأن البشرية ، بربطها بين العلم والاختراع ، تستطيع أن تمتد سلطانها على الارض ، بما يعنى « انتفاضة الكبرى » لتعويض ما أصابها من سقطة آدم ، ومن ثم تستعيد - البشرية - سيادتها مرة أخرى على العالم ، في رعاية الله . وهناك عدا « باكون » مثل أكثر دلالة ، وان كان أقل ظهورا ، نلمسه في الفلسفة التي وضعها « ديكارت » وهو عالم ، تتميز

فلسفته باتجاهها العقلاني ، ولكنها أقرب للثورة التكنولوجية ،
من فلسفة باكون .

ذلك ان ما نطلق عليه الآن ، تكنولوجيا ، كان « ديكارت »
يسميه « الفلسفة انعطافية » على أساس أنها تزاحم بين فكر العالم ،
ومهارة الصانع ، برغم ما درج عليه العرف التقليدي ، من الفصل
الحاد بين الفكر ، وبين المهارة اليدوية . فقد كان الفرض القائم
عامة ، ان الفكر ، يهوى نفسه للتفرغ للأعمال الكونية ، تحت
رعاية « علم اللاهوت ، ملك العلوم » ، وكان هذا التفرغ في رأى
الفلسفة الاغلاطونية ، والفلسفة الارسطية : هو أعلى المراتب
الممكنة في حياة البشرية ، على عكس الصانع الحرفي ، الذى كان
يعتبر ، بحكم وضعه الخاص ، من أقل الطبقات مرتبة ، على
أساس أنه يعمل بيديه ، في حدود المتاحة له من المواد ، ولهذا كانت
الفكرة الثورية التى انطلقت بها دعوة كل من « ديكارت » و « بوبكون »
الى الربط بين جهد العامل ، وفكر العالم ، تهدف الى السيطرة على
العالم ، من خلال الربط بين العمل الفنى والفكر النظرى كليهما .

ولم تكن ارهاصات « ديكارت » ، أقل ثورية ، فيما تنبأ به
كنتيجة لهذا التزاوج من « الفنون والتحف التى لا حد لها ، والتى
مكنتنا من الاستمتاع - بغير جهد - بثمرات الارض وخيراتها من كل
ما نجده فيها » . « فنون لا حد لها » اذن ، مما لم يعد تحدده
التقاليد المعروفة لذى كل قرية تمكنتنا من « الاستمتاع - بغير
جهد - بثمرات الارض وخيراتها ، من كل ما نجده فيها » . بيتها
كانت المذاهب التقليديه ، تدعونا الى بذل العرق ، وانه محكوم به
علينا ، من السبهاء الى الابد ، تفكيراً عن ذنب آدم ، « خيرات »
الارض مخصصة - على أية حال - لمن استخلفهم الله ليحكموا ،
فقط ، ممن أطلق عليهم « دافيد هيروم » في احدى المرات ، بأنهم
« المخططون ، الذين اختصوا بالاثرة وجدهم من الشعب » .

ولم يقتصر ديكارت ، ومعه بيبكون ، على الدعوة التي انطلقت بها ، لوضع برنامج ، يستهدف تحويل نظر العالم نحو الاهتمام بمصالح البشرية ، وانما أعلن - ديكارت - عن نظريته حول طبيعة العالم ، مما جعل هذا التحول أمرا ، ممكنا وطبيعيا ، فهناك من ناحية ، الطبيعة الجامدة ، المتمثلة في جسد الانسان الذي أعاد كجهاز آلي ، يستجيب - كآلة - لما يدعى اليه ، حيثما يقتضي التعديل ذلك . لكي يصبح أكثر فعالية ، في الاداء ، وأكثر مرونة ، وطواعية ، لكي يندرج بين القوى البشرية المطاوعة لمثل هذا التعديل ، وهناك من ناحية أخرى ، العقل والفكر ، القوى ، الحر : المدرك لذاته ، وقد أشار ديكارت ، كمثال لطبيعة الاشياء : الى قطعة الاتصال ، حين نعبث بها ، فاننا لا نفنيها ، أو نعدمها ، ولكننا نحولها ، ونغير في شكلها ، وتركيبها ، حتى يمكننا أن نستصدمها ، في الأغراض الانسانية التي أعدناها لها ، وبهذه الروح فكر « ديكارت » ، كيف يمكننا ، أن نطوع العالم لنا ، ولن يكون ثمة شيء يخشى أن نعرض طريقنا ، الى السيطرة عليه ، أو أن يعثرنا الخوف من أن تعاتبى الحيوانات نتيجة لاعمالنا ، طالما انها لا تعدو أن تكون - هي - أدوات سخرت لحيننا ، وأخيرا فلا حاجة بنا لأن نخشى أن ندمر العالم ، لانه من ناحية ، أمر مستحيل ، ولاننا من ناحية أخرى يجب أن نأخذ ذلك في اعتبارنا .

ولقد كان اتجاه التفكير العلمى في القرن التاسع عشر ، انطلاقا ، من قوى التطور في الآلات والذى حققته الثورة الصناعية ، منصبا على الطاقة الكامنة في الاشياء ، وليس على مادتها ، وذلك باعتبار أنها - أى الطاقة - هى مكن القوة في الشيء ذاته وليس في حيزه المادى الذى تنطلق منه ، وكان الهدف من هذا الاتجاه ، تسليط الضوء على امكانية تحقيق التطور التكنولوجى ، ومع ذلك فقد كان « ديكارت » هو الذى بدأ الخطوة الانسانية ، في هذا السبيل .

لكن التكنولوجيا المعاصرة ، لم تكتف في اتجاهها بتحويل الطبيعة الجامدة ، أو الطبيعة الحيوانية (واللذين تميز بينهما على خلاف « ديكارت ») بل أوغلت في اتجاهها الى هد تحويل العقل ذاته ، وهو ما لم يكن ديكارت يسمح به ، وكانت أول خطوة في هذا الاتجاه أيضا من أحد الفلاسفة بحجة أن العقل البشرى - كما يقول « جون لوك » - ليس الا شيئا ماديا ، مثل قطعة الصلصال ، يمكن دق فارق التشبيهه ، ان نصنع منه عجينة لينة ، مهما يبلغ من اليقظة ، فهو كالصفحة البيضاء ، يستطيع المعلم أن يكتب فيها ما يشاء .

فهذاك طريقة فكرية مباشرة ، لما يسميه « لوك » « بغسيل المخ » ، وحتى بالرغم من أن « لوك » بما يثيره خياله من الرعب ، في اطلاق عبارة غسيل المخ - أو إعادة تربيته - كأداة مختارة ، وكطريقة مباشرة أيضا ، ينتهى الى ما كتبه « سكينر » في مؤلفه « تحدث المحربة والكرامة » من أن « لوك يختلف معه كثيرا في النتائج التي خلص اليها سكينر » .

على أن أصدقاء العلوم الطبيعية من أمثال « باكون » و « ديكارت » و « لوك » هم فقط الذين وضعوا الاساس الميتافيزيقى التطوير التكنولوجى ، فقد كانت هناك ، الحركة المثالية ، التي اقترنت باسم « هيجل » التي كان ماركس من روادها الثائرين ، والذي رفض ميتافيزيقيات « ديكارت » ناعيا عليه ، أنه يترك العقل البشرى ، ضائعا « بلا مأوى » كجزيرة من الادراك منعزلة دائما وسط محيط ، لا حياة فيه ، ثم ادان أيضا ميتافيزيقيات « لوك » لأنه نزل بالعقل الى درك السلبية ، ولكنه - أى ماركس - فعلا ذلك ليرتفع بالعقل الى أعلى مستوى له ، ذلك أن الطبيعة الجامدة فيما يبدو من عيونها ما ينبىء عن شيء ، يتجه الى الروحانية ، ولكنها بطبيعتها سلبية ، حيث يتولى العقل بعث الروح فيها ، مما

يجريه بالتدريج من التحويل الذى يترك الشعور لديه - لدى العقل - « بأنه في بيته » وإلا بهما فقط ، بما يحمل الدلالة على أنه مخلوق روى ، فجمال الطبيعة ، لا يساوى شيئا اذا قارناه - كما بقول هيجل - بجمال الاعمال الفنية ، وقد كتب مرة بقول انه « حتى لو مر خيال أحرق في رأس انسان ، فانه سيكون أعلى من أى انتاج للطبيعة » ولو قارنا بين المدن ، أو بين الدولة في جانبها البشرى ، وبين ما تفعله الطبيعة ، فس نجد أن الطبيعة لا تفعل شيئا ، أكثر من أنها موجودة •

وقد وصف « ماركس » نفسه ، بأنه مادي ، وليس مثاليا ، ولذلك فإن فكرة الطبيعة المستقلة ، تلعب في تصوره ، دورا ايجابيا أكبر ، مما يتصوره « هيجل » لكنه - أى ماركس - فيها انتهت اليه رؤيته الخاص « أوقف هيجل فوق رأسه » ولم يكن ذلك باتكاره أن الطبيعة ، وجدت لكى تحول ، وهو الذى ظل يفترض ذلك باستمرار ، وإنما يتركز الفرق بين « ماركس » و « هيجل » في أن القوى المنتجة ، هى التى تحول الطبيعة ، وليس العقل ، أو الروح ، وعلى كى ، فليس لهذا الفارق أية أهمية ، فيها يتعلق بموضوعنا ، خاصة وأن الفيلسوفين ، كلهما متفقان على أن الطبيعة ، لا قيمة لها ، الى أن يتحقق تحويلها ، ومع ذلك فإن الشعار المعروف عن « عزو الطبيعة » لا يكاد يتردد في أى مكان ، أقوى مما يتردد في المجتمعات الماركسية السوفييتية ، أو الصينية على السواء ، لان الانسان نفسه ، يعتبر في نظر هذه المجتمعات ، كائنا طبيعيا •

وقد وضع بغير شك ، من هذا العرض الموجز ، أن الفلسفة ، تستطيع أن تنفض يديها من الثورة التكنولوجية ، باعتبار أنها ، من الامور التى لا تخصها ، بينما هى ، وإلى درجة مدهشة ، تمد التكنولوجيا ، بأيديولوجيتها ، وبرؤيتها عن العالم ، وبمنظرتها الاخلاقية • فاذا كان ذلك ؟ • فماذا سيكون بالضبط ، رد فعل

الفلاسفة ، ازاء ما أسفر عنه التطور التكنولوجى ، من نتائج
مأسوية داهمة ، ومدمرة ، لم يتوقعوا حدوثها ؟

وما من شك في أن جواب الفلاسفة ، معروف ، ويتلخص في أنه
إذا كانت التكنولوجيا في تطورها ، قد حملت معها الدمار ، فليدرك
ذلك خطأها ، واتهما هو خطأ الرأسمالية .. التى لم تستطع احتواء
القوى الانتاجية الجديدة ، التى خلقتها ، ولها---إذا فان الجنس
البشرى ، لن يستطيع التكيف مع الطبيعة بمساعدة التكنولوجيا ،
الا بعد القضاء على الرأسمالية - وتلك هى مهمة الفلاسفة : فيما
يراه الماركسيون التى تقتضى أن يعملوا على ذلك - حتى أن أحد
التقارير السوفيتية ، صدر أخيرا ، جاء فيه أن « مفتاح التفسير
الماركسي للتقدم العلمى ، والتكنولوجى ، يكمن في الافتراض ، بأن
السياق التاريخى الموضوعى ، قد انتهى الآن الى وضع ، نتهـاز
كل الفرص ، واستخدام كل الوسائل الممكنة لحل الغالبية الكبرى
من مشاكل الجنس البشرى ، وأن هذا التقدم : لن يعالج مشاكل
الفقر ، والجوع ، والمرض ، والاحباط فحسب ، بل انه كذلك، يجعل
مطالب البشر في الحرية والسعادة واستواء شخصية الفرد، واكتمال
موهبته في الابداع من الغايات التى يمكن تحقيقها » .

ومع ذلك فان مجرد القاء نظرة ، على ما يجرى في الدول
الماركسية ، لن يرجح لدينا ما يدعو الى الاعتقاد ، بأنها نجحت في
احتواء التكنولوجيا ، بهذه الصورة ، التى يسخرونها فقط للعمل
كأداة تتجه بها - أى بهذه الدول - نحو تحقيق « الحرية، والسعادة ،
واستواء شخصية الفرد ، واكتمال موهبته في الابداع » .. بل
العكس هو الصحيح ، خاصة ازاء ما نحسه نحن من الشكوك والتردد
حول تطور التكنولوجيا في بلادنا ، مما يعكس لدينا ذات الاحساس ،
فليها يتعلق بتجربة الاتحاد السوفيتى اللهم ، فيما عدا ، انه لم
يبلغ من المستوى ، القدر الذى بلغه في الغرب ، لان سياسة التخريب

المنظم ، لم تكن يوماً ما من سياسة الغرب ، وحتى الطريقة التي يتم بها تداول الرأي بيننا ، وان كانت تجرى بصورة أوضح ، إلا أنها لا تتجاوز ، إلى حد التصدى على الحرمان الخاصة ، أو تتجه نحو التركيز على الكم أكثر من الكيف ، ولذلك بدأ العلماء السوفييت - مثل علمائنا - ينظرون بعرب ، إلى التقدم الهندي ، إلى التطور النووي في المجال ، وهذه هي المهن ، تحاول - مثلاً - أن تتفادى هذه النتائج ، بينما يبدو موقف العلماء السوفييت - على ما فيه من خطر - شديد الغموض .

وهكذا يتضح أن بعض أنواع المشاكل ، يبدو وكأنه نشأ عن التطور التكنولوجي ذاته ، وأنه لصيق به ، بغض النظر عن النظام السياسي والاقتصادي الذي تحقق هذا التطور في مثله ، وهو - ما يقتضي - طبعاً - بحث أشكال النظام الاجتماعي ، سواء ماتعلق معها بالنموذج السوفييتي ، أو بالنموذج الغربي ولكنهم ما لم يحدوا من التقدم التكنولوجي ، فلن يعلم أحد ، مدى ما سيعانونه من الاخطار غير المتوقعة نتيجة لهذا التقدم ، أياً كان النظام الاجتماعي السائد ، وان اختلفت درجة هذه الاخطار ، بطبيعة الحال تبعاً لما يقع من تأثير ذلك التقدم التكنولوجي ، في المجتمعات المختلفة ، وإلى المدى الذي تذهب إليه في استخدامه حيث يكون تأثيرها ، أكثر وضوحاً وانتشاراً ، في المجتمعات التي تستخدمه بصورة أكبر ، وهو الامر الذي يحسن بهذه المجتمعات أن تضع نوعاً من القيود أو الحدود ، في ضوء ما تتطلبه احتياجاتها التكنولوجية الضرورية ، ويهتوى أن يكون ذلك في هذه أو في تلك من الدول ، سواء أكانت من الدول الاشتراكية أو غيرها ، طالما كانت مستمرة في تطوير برامجها التكنولوجية .

أما الاطوار التي قطعها التطور التكنولوجي في العالم ، وكان لنا منها التصيب الاولي الى الحد ، الذي لا يجدر بنا معه أن نضع (٤٥ - فلسفة)

فلسفة جادة ، دون أن تسلم بها ، فانى أجتزىء منها بخمسة ، فقط ، يرتبط كل منها ارتباطا وثيقا : بالآخر ، وهى :

١ - ان تخطيط نظام ، يستوعب - بعد البحث الدقيق - كل الاحتياجات البشرية ، اللازمة ، لا يعتبر بالضرورة من كل الوجوه ، من النظام الذى يأخذ بسنة التطور التدريجى ، مع ما يقتضيه ، من التعديل الدقيق على مراحل طويلة .

٢ - ان الناس ، ليسوا بحاجة ضرورية ، لان تكون لهم سيطرة أكبر على بيئاتهم ، بتعديل هذه البيئات ، لان مثل هذه السيطرة ، قد تؤدى فعلا الى المزيد من تعاستهم ، من خلال ما قد ينشأ عن ذلك من القوى الطبيعية أو الاجتماعية ، التى لا يعرفون كيف يمكن لهم أن يسيطروا عليها ، فضلا عما فى ذلك ما يفتح الطريق الى طغيان القلة ، وسيطرتها على الكثرة منهم .

٣ - ان التجدد ، عن طريق التكنولوجيا ، لا يعنى مجرد تحويل شيء مادي الى شيء آخر ، لان الطبيعة ، ليست صلبة سلبية سالبة ، ولا هى كقطعة الصلصال ، أو كما كان يصفها مذهب « ستويك » القديم منذ قرون ، من أنها « مادة ساكنة ، كأي شيء جاهز لكل الأغراض » .

٤ - انه من المستحيل ، عمل شيء في وقته ، لان أى عمل ينطوى على مراحل يضطرد معها في عمليات ، تتحرك به ، على نحو أكبر مما قد نقصد اليه .

٥ - ان الناس فيها يأتونه من تصرفات لا يمكنهم فقط ، أن يدمروا ، الجنس البشرى كله ، بل ويمكنهم أيضا أن يقضوا على كل شكل من أشكال الحياة ، وان استمرارهم في الوجود ، يرتهن ، - ميتافيزيقيا - بمدى التزامهم الحكمة والتعقل .

وعلى خلاف ، لفلسفة التجريبية الكلاسيكية ، أو المذهب

المعقلى عدد دكارت ، التسمت الفلسفة المثالية لهيجل ، بشيء من التوائهم مع جانب كبير من هذه المبادئ ، الا أنها افترضت ، أن الافراد من سائر البشر ، حتى لو استبان لهم ، أن التاريخ يطمس مقاصدهم أو يحرفها ، فان هذا التاريخ نفسه هو الذى سيؤكد على المدى الطويل انتصار الانسان على العالم ، واحتوائه الروحى الكامل لد ، (أو في القليل جدا ، غزو العقل للطبيعة) وبسبب هذا الحماس لأمور بعيدة عن أى توقع ، انتهت المثالية آخر الامر ، على يد أتباعها ، الى تطمين الجنس البشرى ، ان لم يكن لافراد بذواتهم ، بما يوفر لديهم الشعور بالثقة بأنهم سيحققون في محاولاتهم تعديلات العالم ، عن طريق العقل .

وثمة فلسفة واحدة ، من فلسفات التراث ، هى التى لا ترى في أى مبدأ من المبادئ المذكورة ما يثير الاستغراب لديها ، سواء بالنسبة للطبيعة الجامدة (أو الساكنة) أو بالنسبة للمجتمع ، وهذه الفلسفة ، تتمثل بقوة في الولايات المتحدة ، وبصفة خاصة في مدينة نيويورك ، في المذهب الطبيعى .

فالمذهب الطبيعى - باستثناء ما أفسدته منه فلسفة هيجل - يرفض ، كلية ، رأى القائل بأن الطبيعة ، كأداة سلبية في يد الانسان ، لن تعدو أن تكون « مجرد عنصر سلبى » للقيمة ، عندها يتحقق تدويلها فقط .

وما من شك في أن فلاسفة المذهب الطبيعى ، على أتم الاستعداد ، للاعتراف ، بأن الكائنات البشرية تعتمد في بقائها ، على طبيعة جو الحياة على الارض ، كما أنهم لن يدهشوا للتحويلات التكنولوجية ، وما تحمله معها من نتائج غير متوقعة ، والتى تنتجها نتيجة التعقيد ، وتشابك العمليات الطبيعية بعضها ببعض .

أما المبدأ الذى يقول « انك لا تستطيع أن تعمل شيئاً واحداً ، في وقت دما » بمعنى أن أى تغيير تقدم عليه ، يستنتج معه سلسلة

مضطردة من التغييرات ، في حركتها ، فأحسب أن لفلاسفة المذهب الطبيعي أن يرحبوا به كتصور لما يقع من الترابط بين الأشياء ، وأن يدهشهم الرأي الذى يقول ، ان الطبيعة ، والتاريخ ، كليهما ، ليسا « في جانب الانسانية » ، وأن الجنس البشرى ، مثل غيره من الأنواع ، سيختفى ، وأن الوجود المستمر – ودع التقدم المستمر جانبا – ليس مضمونا من الناحية الميتافيزيقية .

ثم انهم – أى فلاسفة المذهب الطبيعي – أن يفترضوا ، أن الخلق الطبيعي ، يتفوق حتما ، على ما يكون من صنع البشر ، وأن يفترضوا أيضا ، أنه بالضرورة أقل منه ، أما رؤيتهم للتكنولوجيا ، فهي عندهم ، احدى الوسائل التى يستخدمها البشر للتوصل الى المزيد من السيطرة على بيئاتهم ، وسيرحبون بها ، كواحدة من صور الانجاز الخيالية ، ولكن دون أن تكون لها الاولوية ، فيما يتوقع منها كإنجاز عقلائى ، مرتبط بتحقيق عالم أفضل .

ولا شك في أن الكثيرين من خصوم المذهب الطبيعي ، ينعمون على الطبيعة ، جمودها ، وأنها ليس لديها ما تعدنا به ، من خير مما يمكن أن يتحقق على يد البشرية وحدها ، الا أنها ليست معادية للحب ، ولا هى ترفض الاستمتاع بالحياة ، وتوثيق الاواصر بين الناس ، أو غير ذلك مما يثرى حياتهم فيها عدا التعلق بالآمال الكاذبة ، أو اغراق في الرؤى التى يحلم بها البشر ، من خيالات الاصرار على المفاهيم الميتافيزيقية ، والتى تنتهى الى حالة أشد جمودا .

ولم يعد يتح الآن في غير الغالبية من الاحوال ، بأن «الطبيعية» لا تضمن حماية الانسان من تدمير نفسه ، واننا لو فكرنا فقط ، في النباتات ، والحيوانات ، المناظر الخلابة ، باعتبارها كائنات روحية مثانا ، فهل باستطاعتنا أن نقنع أنفسنا ، بأننا لا يجب

أن نلحظ بأنفسنا ، أو ندمرها ؟ ولكن نأخذ بهذا الرأي ، لا بد أن نرجع بتصويرنا « للعقل » الى أدنى مستوى (اذ لا يمكن أن تتصور - مثلاً - أن الاشجار ، تفكر ، أو نناقش ، أو نتصددى للدمية ، أو تحقق ، أو تخلق) أن يتحول هذه الى أداة لا تعبر عما يتميز به الانسان كخاصية لها اعتبار خاص به ، أو نعود - بدلاً من ذلك - الى الوراثة ، حيث التهويمات الاسطورية ، لنستدر الدجوع على شجرة سقطت ، أو نستنفر المشاعر لندقم من نهر أصابنا بالتسمم ، لقذارة مياهه .. ولكن الطبيعية ، بريئة من مثل هذه المثالب ، وإلّاها كل ما تدعو اليه ، هو ألا تنزل الى المستوى الذى يجعل منها « مجرد مظهر » للتمييز بين ما يعتبر، وما لايعتبر، اتســــــــــــــــاناً .

ولمات ، أقصد الى القول - من قريب أو من بعيد - بأن كمالى الفلاسفة ، أن ينقبوا في خزاناتهم التاريخية عن ملابس قديمة يمكن أن يستخدموها الآن كآخر طراز، ذلك أن الطبيعية ، بمفهومها الشدولى ، والتي تدعو الى العدالة سواء للجنس البشرى وحده ، أو للوجود المشترك عامة ، بمعنى أن الجنس البشرى يبدع الثقافة ، بما له من المقدرة في الاسهام في التأثير والتأثر من خلال المناقشات الفكرية ، بيدها الوجود المشترك يضم اليه الحيوانات كعنصر من العناصر المكونة لحياتنا على الارض ، .. هذه الطبيعية ، ذاتزال في حاجة الى تدعيمها بالكامل ، وهى في كل مرحلة من مراحل هذا التدعيم ستواجه بالذقد الفلسفى ، الامر الذى يدعونى - مع ذلك - الى أن أشير الى ما يشتم الآن من آثار التغيير التكنوولوجى ، بما يكشف عن تعارضها من كل الوجوه ، مع « الطبيعية » .. ومثل تعارضها ، مع أية فلسفة من الفلسفات الميتافيزيقية ، التى ترى في الطبيعة « مادة ساكنة .. جاهزة اكل الاغراض » يمكن تشكيلها على أى وضع في مصلحة البشرية ، إذ التى ندرس - لاسباب ميتافيزيقية - أن الانواع البشرية لا يمكنها أن تكون على مستوى

التضحية ، أو التي تفترض - على خلاف ما تراه المثالية في هذه الحالة ، بأن ما تريده أن يحدث ، هو الذى سيحدث ، وعلى النحو الذى نريده نحن فقط .

فاذا كانت الثورة التكنولوجية ، على الصورة التى وضحتها ، سطوى على تحد ، للعديد من المذاهب الميتافيزيقية ، فلا أقل من أن توجه تحديها ، للافتراضات الاخلاقية التقليدية ، وستجد أمامها هؤلاء الذين يعترضون على تحدى أى مبدأ أخلاقى ، لان المبادئ الاخلاقية ، فى رأيهم ، قد سجلت نهائيا وإلى ابد ، سواء فى العقل البشرى ، أو فى الكون على أوسع مدى ، أو فى الإرادة الالهية ، بينما الواقع أن العلاقة بين السلوك البشرى ، وبين المبادئ الاخلاقية ، تتحدد فى طريقين ، وليس طريقا واحدا ، على اعتبار أن المبادئ تنشأ بعيدة عن التأثير بسلوك الانسان ، فى حين أن أى تغير فى السلوك الانسانى ، يقتضى المطالبة باعادة النظر فى هذه المبادئ ، والتى لا يجب ، فعلا أن تكون عرضة لتركها ، أو تعديلها بسهولة ، لانها تعتبر الى حد بعيد ، نتاجا للتجربة ، لكن ذلك لا يعنى أنها غير قابلة للتعديل ، بينما تقتضى تجربتنا أخيرا الى وجه الدعوة الى تهديها .

ولنعرض أولا لمسألة الحقوق ، وعلاقتها بالصواب ، الخطأ .
والحقوق . . كانت دائما ، قضية متعقدة ، لكننا مع ذلك توصلنا - على الأقل - الى معرفة ، من هو الذى نقرر نه هذه الحقوق ، . . وأولهم ، الاشخاص الموجودون فى الحياة . . ولكننا نرى الآن من يطالب بحقوق الخلف (الورثة) وحقوق الجنين وحقوق الحيوانات ، بل وللنباتات ، وللمناظر العامة ، كالجدايق . وقد انتشرت هذه الآراء ، على أثر ما تحقق لدينا من النتائج التى أحدثها التطور التكنولوجى ، وما استتبع ذلك من التجديدات التى يمكن أن تؤثر بعمق فى أسلوب الحياة ، بالنسبة لحياتنا القادمة ، وخاصة بعد

أن تدخلت التكنولوجيا في ولادة الجنين ، سواء بتدبير مسبق ، أو بصورة عارضة ، حتى لقد أصبح استمرار الوجود في حياتنا على هذه الأرض ، في شكلها الحالي ، يتعرض للتهديد ، بسبب نشاطنا المكثف عليها .

هذا إلى أن الحقوق التي قررناها . للخلف (الورثة) أو للجنين ، أو للحيوانات ، لم تكن راجعة فقط إلى الافتراض بأنها في حاجة إليها ، وإنما ترجع كذلك إلى ما يبدو أحيانا : من أنها الطريق الوحيد الذي لا مفر من اتباعه ، في معاملتنا لهم .

على أن ثمة سؤالا ، تطرحه الفلسفة علينا . « ما هي الشروط التي يلزم توافرها ، لامتلاك حق من الحقوق » . وهو سـؤال أصبح له ضرورة ملحة ، لما يتطلبه من وضع تعـريف لمعنى المصلحة : وعلاقتها بالحاجة ، والصلة التي تربط - منطقيا - بينهما في مثل هذه الحالات ، كأن يكون « للحيوانات الحق في معاملتها معاملة حسنة » وأن تعتبر « معاملتها بقسوة ، خطأ » . ولا جدال في أن الأخذ بهذا المبدأ ، ينطوي على كسر للقاعدة التي ظلت سائدة ، منذ زمن بعيد ، من أن العلاقة بين « المخلوقات العاقلة » هي وحدها التي تخضع فقط للرقابة الأخلاقية ، وأيا كان الأساس الذي بنى عليه ، أضفاء صفة الحق ، على الخلف ، أو الاجنّة أو الحيوانات ، فإنه أصبح حقيقة واضحة ، لا مراء فيها .

ومن ذلك يتضح أن ثمة مشاكل قد تثيرها الحقوق الشخصية الخاصة ، بانقياس إلى الحقوق عامة ، فهل هناك - مثلا - حقوق للحرمان ؟ وإذا كان ذلك . فإلى أي مدى ؟ بعد أن أصبح من اليسير على أي شخص في بعض البلاد ، أن يشتري عينا أو سماعة اليكترونية ، يمكنه بواسطتها ، أن يتصنت ، أو يسجل الأحاديث على بعد مئات الأقدام خارج ، أو خلف حائط غرفة النوم . خاصة بأن هذه السماعات تعرض للبيع والشراء ، دون وازع .

الحياة الأخلاقية ، أو نصيحة تبذل للمشتري أن « يبحث عما يحتاج إلى البحث عنه » فقط ، وهل يعتبر توجيه مثل هذه النصيحة ، تدخلا ، أو اعتداء على حق ؟ أو بعبارة أخرى « خطأ أخلاقيا » ، وإن كان ذلك « فعلى أى أساس ؟

نعود إلى مسألة أخرى فيها نفترضه عن وجود حق نسبي « الحق إلى الحياة » والذي كان من نتائج ظهور التكنولوجيا ، ما أثار التساؤل حول فاعلية هذا الحيز ، ازاء تزايد الضرر المسكني . . فهل يوجد له حقيقة - حق في الحياة ؟ ان كان ذلك « فما الذي يحرمه هذا الحق ؟ التعقيم ؟ أو عدم الانجاب ؟ أو الاجهاض ، وواد الاطفال فقط ؟ فكيف وأين ، نستطيع أن نضع خطا واضحا لهذه الادور ؟ وهاهي ذى ، علوم الطب ، أيضا ، قد توصلت إلى إمكان ابقاء بعض أجهزة الجسم في حالة حياة ، بعد موت صاحبها ، وهى الأجهزة الفيزيائية ، التى تتخذ شكلها الجسدى ، في جسم الانسان ، على الأقل ، اذا كانت مأخوذة من كائنات بشرية . ثم ألا يعتبر سحب هذه الوسائل العلاجية ، من أجهزة الجسم الذى توقف فيه المخ عن العمل ، بمثابة قتل ؟ أو : اذا كان المخ قد توقفت ، عن العمل ، فما فائدة بقاء الاعضاء الاخرى ؟

هذه فقد ، مجرد « عينات » للمشاكل الناشئة عن نظرية الحقوق ، أو عن فكرة الصواب والخطأ التى فرضتها علينا التكنولوجيا ، ومع ذلك فثمة أشياء أخرى ، وإن كانت أقل أهمية ، نسبيا : مثل علاقتنا بالخلف « الجيل اللاحق » التى تغيرت ، بفعل التغيير الذى أحدثته التكنولوجيا ، والتى قد تؤدى على الأقل ، بسبب ما أجريناه في العالم من تعديلات ، تنتهى في نتائجها إلى افقار الاجيال القادمة ، بل وحتى بغض النظر عن مسألة الخاف ، فهذا يجدر بنا أن نعيد النظر ، فيما تعودنا أن نولي به اهتمامنا بمصلحة أبنائنا ، الآن ، ونحن في عنفوان قوتنا ؟ أو توجه

التفاتنا لمسألة أخرى ، تفرض علينا الاهتمام بنا في الزوقت الحاضر ، بصورة ملحة ، وتتعلق بالاراضي الخلاء، فهل تستغلها ، أم نحفظها ، بينما يؤدي الاحتفاظ بها الى زيادة البطالة ؟ ..

وقد يكون من العبث - فيها وضح لنا - أن نحاول في هذا الاطار ، أن نقدم اجابة عن كل هذه التساؤلات ، وان كانت في محاولة أخيرة ، حرصت في كتابي «مسئولية الانسان عن الطبيعة» على أن أشير الى بعض الاعتبارات التي قد تساعد في تحديد اجابتنا عليها ، ومع ذلك ، فإن كل ما أود أن أركز عليه هنا ، هو أن حداثة المشاكل التكنولوجية ، ودرجتها ، وصعوبتها ، تلاقى بكل ثقلها على عاتق فلاسفة الاخلاق .

على أن ثمة مشاكل أخلاقية أخرى مختلفة ، ظهرت من خلال المناقشات التي دارت حول « أسلوب الحياة » وهو تعبير جديد سرعان ما انتشر بين أرجاء العالم ، وقد تلقفه « الناصحون » بما لهم من القدرة في الولايات المتحدة ، على تهليل الجماهير ، فيما لبثنا أن وجدنا أنفسنا ، في أمس الحاجة ، لكي نعمل على تحسين وسائل الحياة الى المزيد من وسائل التنفيذ . في حين أننا لا نحتاج في فرنسا ، الى أكثر من سرير مريح ، ومع ذلك فهي عبارة ، بلغت من غموضها قدرها بلغت بمفهومها الحقيقي من الانتشار والشروع .

والمقصود بأسلوب الحياة ، على نحو ما صممته اشارة سابقة ، هو ما يعنى الصورة المقابلة ، لمعنى الكم ، حيث يغلب اتجاه المجتمع الى قياس تقدمه تكنولوجيا ، بالمعيار الكمي ، ففي الاتحاد السوفيتي يحرصون على تصوير العناصر الاحصائية ، تصويرا حماسيا عن طريق التركيز على التفوق العددي ، أما في الغرب ، فإننا نتجه تدريجيا وربما بصعوبة ، في اتجاه مضاد لهذا المدخل .

ذلك انذا في الوقت الحالي ، عندما نحتاج الى شق طريق حر ،
تقتضي الظروف اقامته ، فاننا لا نكتفى بما يقال لنا عن عدد
العربات التي ستمر خلاله ، أو متوسط الوفر في الوقت ، أو التكاليف
الخ . . وانما نطلب أيضا ، بياننا بما سيكون عليه منظره ،
والتغيير الذي قد يطرأ ، وما يمكن أن يتعرض له البشر وغير البشر
من أضرار أو مخاطر ، الى غير ذلك من الاعتبارات التي نرى أنها
تتعلق بالكيف ، وبأسلوب الحياة التي نحياها ، أكثر مما نيتعلق
بالاحصاءات العددية ، أو الآثار الاقتصادية .

ومن الطبيعي أن يتعرض أسلوب حياتنا - بما له من اعتبار
كبير لدينا - لما قد يرتفع به أو يحط منه ، من خلال طرق عديدة
ومتنوعة ، فهناك تطلعاتنا ، وصادقتنا ، والقضايا التي ترتبط
بها ، كل هذه العوامل وغيرها ، يمكن أن تؤثر بعمق في الأسلوب
الذي نمسير عليه في حياتنا الى أفضل ، أو الى أسوأ . الا أنه نظرا
لما تجرى به عبارة « أسلوب الحياة » من التعبير فقط ، عما يشير
الى الثراء الروحي ، أو الى الاحباط أو الفقر الروحي ، الذي يهب
نتيجة التغييرات التي تقع في بيئتنا ، سواء أكانت من صنع
الطبيعة ، أو من صنع الانسان ، وهي البيئات التي كانت مسخرة
أصلا لوجود الانسان ، ولنشاطه ، والتي أصبح الاعتقاد الشائع
بيننا الآن ، بأنها هي التي تؤثر فينا) .

ولعل أصدق مثال على ذلك ، ما تفعله الوزارة الفرنسية
« لمستوى الحياة » فيما تركز عايناه اهتمامها بفرض الرقابة على
الصخب ، والقدارة ، والحرص على المحافظة على المساحات
الخضراء ، وتجديد المدن ، ووسائل النقل ، وفي معظم برامجها
تحاول الحد من الدور التخريبي للتكنولوجيا ، الذي لا يرجع الى نية
مقصودة ، ولكنه يرجع الى ضيق أفق التكنولوجيا ، ولعهم بتحقيق
النتائج ، من حيث الكم فقط .

لكن .. هل لهذا التمييز بين الكيف ، والكم ، أثر حقيقى ؟
 كثيرون من الفلاسفة الكلاسيكيين ، ممن تأثروا بتطوُّر
 الفيزيقيات الرياضية ، يحفزونا على الاعتقاد بأن ما نُدظر إليه
 عادة ، من حالات التمييز الكيفى ، لا تعدو أن تكون مجرد اختلافات
 في الكم ، بمعنى أنه إذا كانت حياة شخص ما ، تفضل - كما يقول
 بينتام - حياة آخر ، فذلك يرجع فقط ، الى أنها تزيد عنها فليما
 لديه من دواعى السرور ، وتقل عنها فيما لديه من دواعى الالم ،
 فقد يستمتع شخص بممارسة لعبة رياضية ، قدر ما يستمتع
 شخص آخر ، بتذوق الشعر . وهذا الرأى ، يرضى بغير شك ،
 المجتمع المتشبع بالعقلية التكنولوجية ، وهو المجتمع الذى يستعد
 بوضع أدوات للعب أكثر وأجود ، ولكنه لا يهتم كثيرا بالشعر (وقد
 قال جون لوك مرة ، أنه لا يفهم ، كيف أن الوالدين الذين يلاحظان
 على أطفالهما ميلا الى الشعر ، لا يسرعان على الفور بكل ما فى
 وسعهما للقضاء على هذا الميل) .

ويرى « ديكارت » ومن تبعه من ذوى العقليات العلمية ، أن
 كل تحويل ، يعتبر فى مظهره ، إعادة تشكيل للمادة ، من حيث
 الكم ، أما بنتام ، فيقرر من نفس المنطلق ، بأن التحويل الاجتماعى ،
 ليس فى حقيقته ، سوى إعادة توزيع كمى للسرور والالم .

ولكى ندرك مفهوم ، النظرية الميتافيزيقية العامة ، يلزمنا ،
 أولا ، أن نميز بين نقطة الأساس فى الفيزيقا ، وأهميتها القصوى
 فى العلاقات الكمية ، وبين نقطة الأساس لحياة الكائنات البشرية ،
 فنحددها عند مستواها الحالى فى مجتمع معين ، حيث تعتبر أوجه
 التمييز الكمى ، الا عندما تتحول الى ما يعكس التصور للتمييز
 الكيفى ، كما اذا تحول الهدوء الى صخب ، أو النظافة ، الى
 قذارة ، والمثل بمختلف صوره ، الى استغراق فى العمل المتراكم
 وترتبط النظرية الجديدة « للتغيير الكونى » كصورة مقابلة

للجمود ، ومثل هذا النمط من التحول (ولأنفس هذا السبب ، فاننا ننظر إلى ما يحدث حولنا من فقدان أو تخريب للعالم ، على أنه خسارة تحقيق بنا ، على عكس الفيزيقيين الذين ينظرون إليها كنوع من التغيير في توزيع الطاقة الكونية ، بينما هي بغير شك لا تتغير ورغم ذلك فاننا ننظر الى ما يفتقد من وجهة نظرنا في حياتنا اليومية ، على أنه تخريب أو هدم ، كالبناء الذي يتهدم أو الحرية تضعيع .

ولا عزاء عن ذلك ، فيما تقوله نظرية هيجل ، من أن الانهيار الذي قد يدهم العالم ، انما يرتفع بعالم الروح الى أعلى مستوى ، فيما يتجسد في كل ما كانت له قيمة في الماضي ، أيعود اليها في ثوب جديد ، وفي صورة أنبل ، أما القول بأن الجديد من الأشياء العصرية ، يعتبر أنه - مجرد أنه عصري ، - أفضل من القديم ، فهو قول يفتقر الى وضوح الحقيقة في ذاته ، وكذلك القول بأن الهدم ، يعتبر مجرد تحول الى المستوى الذي يفيدنا الآن ، قول واضح الزيف ، والاولى من ذلك أن نقول ، أن التحول قد يقتضي الهدم ، لكن اذا أصبح الهدم ، القاعدة الغالبة ، لانتهي بنا الطريق الى النهاية المطلقة ، ثم انبنا يجب بكل تأكيد أن نسأل دائما ، بالتفضيل ، وما الذي سنهدمه وما الذي سنقيمه مكانه ، قبل أن ندعو «التطور» أو «التحديث» ، ولا يجب أن نسمح بأن يكون الجواب على سؤالنا عما سنقوم بهدمه ، بمفهوم فيزيقي بحت ، فاذا أردنا مثلاً أن نخصص مساحة من الأرض في احدى المدن ، لنشيد فيها الطرق ، وتقيم المحلات والمنازل ، ومراكز ادارية الخ فقد يقتضي ذلك ، ليس نزع ملكية الاراضي فحسب ، وانما قد يؤدي الى هدم وسائل الحياة لبعض الناس هدماً كاملاً .

وليزيد من الحيلة ، يجب أن نحذر الوقوع في شرك الافتراض بأن التحول ان لم يكن خيراً دائماً ، فهو شر دائماً ، ويكفينا

ما عانيناه من مثل هذه المعارضات المفتعلة ، في حياتنا السياسية والاجتماعية ، ذلك اننا لا يجب أن ننظر الى التكنولوجيا ، نظرتنا الى شئ ضعيف ، أو الى بطل منقذ ، لانها - مثل الغالبية منا - لا هي هذا ، ولا هي ذاك ، ولا في كل الاوقات .

ولا شك أن عرض خطط التحول للفحص الدقيق ، يقتضي بالضرورة ، أن نبني قراراتنا حول أى التغييرات التى سنقدم عليها ، على أساس ما نتحسبه من الاحتمال الاسوأ ، والاحتمال الأفضل .

وبديهي أن المذهب الكلاسيكى في المنفعة سيكون له صوته المؤثر ، في اجابة على هذا السؤال ، على الاقل ، الى أن نحاول تطبيقه عملا ، حيث يتعين علينا أن نحقق أكبر قدر مما يسعد أكبر عدد من الناس ، مع أقل قدر ممكن من المعاناة ، ولكن شكرا للتطور التكنولوجى ، فبفضله نستطيع الآن أن نرئى الى قدر من الامكانيات العملية ، التى تخفف من آلامنا دائما ، وتوفر لنا من الوسائل التى تحقق لنا المتعة ، باستمرار ، حين نربط أنفسنا بالآلات التى تثير دوافع السرور لدى مراكز الحس في المخ . . فهل نحن مستعدون حقا ، لان نتخذ مجتمعا كهذا ، نهوذا مثاليا لنا ؟ . . وهل نحن مقتنعون حقا بأن الالتصاق بالآلة ، وتكريس كل وقتنا لها ، هى الصورة المثلى للحياة الطيبة ، كنك التى يحياها ، آخرون ، يبذلون ما وسعهم من النشاط ، ويضربون به في ثنى الوجوه ، ويمارس كل منهم نشاطه ، متمسكا من خلال رؤيته الخاصة ، بالفضيلة الانسانية ؟

دارت أخير ، مناقشات حول هذه الموضوعات ، وضح فيها اتجاه المتناقشين ، الى الاجابة بالنفى على مثل هذه الاسئلة ، ولم يحدث الا نادرا ، أن أشاروا الى مسألة السرور هذه على الاطلاق وانما كان كل اهتمامهم منصبا على الحفاظ على الكيان الطبيعى والاجتماعى للمجتمع ، واستمراره ، في الحدود التى يساعدها من

خلالها على أن نعيش حياتنا ، في صورها المتنوعة ، بالقدر الذي يشحذ خيالنا ، ويدفعنا للانطلاق ، ويشجعنا على أن نظهر الآخرين باعتبارنا لهم ، وأن نحيطهم بالدفع ، والتسامح .

وهذه هي عبارة « جون ستيوارت ميل » التي أطلقها قائلاً : « خير لك أن تعيش سقراطياً ، على الكفاف ، من أن تكون خنزيراً ممتلئ البطن » تحمل الإجابة التي تصم آذاننا ، على نحوها جرى به مضمونها من أن الصفات التي نصف بها مسراتنا ، كلها مهمة ، لكن ذلك - طبعاً - يترك السؤال مفتوحاً من أوسع الأبواب ، فكيف تقرر أن نوعاً معيناً من السرور ، وشكلاً معيناً من الحياة ، ونوعاً معيناً من الحب ، سيكون أعلى مستوى في صفته ، من غيره من الأنواع ؟ أم هو فقط تقعر الصفوة فيما كانوا يتلأغون به قديماً ، حول الاختلاف في المستوى - من حيث الكيف - بين ، بين حياة لاعب ، وحياة شاعر ؟

ولذلك آمل أن يكون في اتجاه المناقشات المعاصرة حول أسلوب الحياة ، ما يفع بفلاسفة الأخلاق الانجلو أمريكيين ، بدلاً من التركيز على الحقوق والواجبات ، وأشكال العقد الخ - الى إثارة مسائل أقدم ، وأشمل ، تتعلق بوجوه الاختلاف بين صور الحياة المتنوعة ، أو تتعلق بما إذا كان الآباء المؤسسون ، كانوا على حق ، في إيمانهم بأن الحرية ، كانت تساوى - في الهدية على الأقل - السعي لتحقيق السعادة ، حتى ولو حملت الحرية معها « الحرمان الإلهي » ، ولست أقصد بذلك ، دعوة الفلاسفة ، الى التخلي عن مسائل الإلهية - وقد كنت قد أثرت في بداية هذا البحث ، عدداً من الاسئلة حول الحقوق - وإنما قصدت أن أدعوهم الى أن يفرّدوا أجندتهم على نطاق أوسع ، ليسألوا - مثلاً - متى يكون الحرمان الإلهي . . . ودنى يكون ناشئاً عن جشع ، طفولى ، في طلب كل شيء ومرة واحدة ،

فلا تؤكل الكعكة ، واليد ما تزال ممدودة بها * ، (اذا لم يستطع المرء أن يفعل شيئاً واحداً فقط ، في وقت ما ، فانه بالمثل لا يستطيع أن يفعل كل شيء ، مرة واحدة) .

فلو أن الفلاسفة ، أخذوا هذه المهام على عاتقهم ، فحينئذ يلزموا أنفسهم ، بالتحليل الشكلي ، في دراسة ما الذي « نعتيد بقولنا » مثلاً ، أن « سروراً » خير من « سرور » آخر ؟ .. لقد أجهد كثيرون من الفلاسفة أنفسهم وخاصة فلاسفة التراث الانجليز أمريكي ، في إقامة الحجج الكثيرة ، في هذا الشأن ، وكانت النتيجة ، أنه لم يقع في مجال تخصصاتهم ، ما يحملهم على أن يكتبوا بالأسلوب المعاصر ، ما كتبه « ميل » عن « الحرية » ، أو « لوك » عن « مقالاته في التسامح » .. وهو ما يدعوننا الى التساؤل .. مجال من اذن ؟ .. وقد يفهم المرء ، لماذا ينظر الى الفلاسفة ، كوعاظ في الاخلاق ، أو حكماء ، أكثر مما ينظر اليهم كمفكرين منهجيين ؟ .. ذلك أن التفكير المنهجي ، هو المزية التوعوية التي تميزوا بها خاصة ، وانه يتميز بالتفرد ، في وضوحه ، ودقته ، وقوة حجته . ولهذا ، فاني آخر من يدعوا الفلاسفة ، ليقطعوا الى الالتزام بنهج محدد يلتزموا به في تفكيرهم المنهجي . ولن يضاهيهم أحد فيما تهيأوا له من الكفاءة والمقدرة ، كمفكرين منهجين ، ليتصدوا للبحث الدقيق في الحياة ، على النحو الذي وضع سقراط ، أساسه ، فالسفسطائية

* المترجم : بمعنى ألا نستهلك الثمرة في الوقت الذي نقطعها أو قبل أن تستوفي نضجها ، فتسبب الحرمان لانفسنا ، نتيجة لابتلاع ما نتلجه أولاً بأول ، ويريد الكاتب أن يقول : الا نصادر على مطالبونا ، أو نتعجل أكل الثمرة قبل جنيها ، أو قبل نضجها فنصنع الحرمان لانفسنا بأنفسنا .

ثم تمت مع « بروتاجوراس » ، كما لم تهت عبادة القوة ، مع
« تراسيهاكوس » .

وها هي ذي الفلسفة بعد أن منحت بركاتها - كما قلت -
للتكنولوجيا ، * وتستطيع الآن : أن تساعد في توضيح ، ما صاحبها
من مظاهر الغموض أو الاضطراب ، وذلك باعادة بحث النظريات
الكبرى أو دراسة المبادئ الاساسية التي تعتمد عليها ثقافتنا ،
وهذا هو ما فنهض له ، غير قليل من الفلاسفة ، لاداء هذه المهمة
الجليلة ، ولم يعد من المستغرب الآن - كما كان منذ عشر سنوات -
أن ينظر الى الفلاسفة ، لا كمعلمين فقط ، وبالتأكيد - كأئمة أيضا .

الهوامش

❖ أنظر بتفصيل أوفي ، للموضوعات المطروحة في هذا البحث
« مسئولية الانسان عن الطبيعة » (لندن - دوكوورث ، نيويورك ،
مكريبينر ١٩٧٤) - « مواقف من الطبيعة » في كتاب روس بيترز ،
« الطبيعة والسلوك » المعهد الملكي للفلسفة - محاضرات مجلد ٨
(لندن - ماكميلان ١٩٧٥) و « معاملة الحيوانات » جريدة تاريخ
الفكر - ٤/٢٦ (ابريل / مايو ١٩٧٥) ص ١٩٥ - ٢١٨ و « التصنيف
والترتيب » (بحوث في مؤتمر لويس للفلسفة القانونية والاجتماعية
المستقبلية) و « العلم والتكنولوجيا ، والأعلم » (جامعة روتجرز)

فهرس

صفحة

٣	كلمة المترجم
٧	تمهيد
٩	مقدمة الفلسفة الأمريكية في الاحتفال بذكرى مرور مائتى عام بقلم بيتر كاوس
٢٣	القسم الاول - الاصول
	بعض الفلاسفة وعلان الاستقلال
٢٥	بقلم أندرو ج . ريك
	مذهب الحرية الدينية للآباء المؤسسين
٤٧	بقلم نيكولاس جاير
	حول الحرية الفردية في أمريكا الثائرة
٩٣	بقلم روسكو هييل
	المذهب المادى عند جيفرسون
١٠٧	بقلم وينفيلد ا . ناجل
١٢٣	القسم الثانى - صور من التراث
	بيرس . . . والحقيقة
١٢٥	بقلم ه . س . تابير
	بيرس . . . ومعرفة للعقل
١٥١	بقلم ا . جيمس كرومبى
	ش . س . بيرس ونقده للنفسانية
١٦٧	بقلم شارلس ، جون دوغرتى
	حوار بين الملاحظات الهامة بين الواقعيين والبراهمانيين
١٨٣	بقلم اليزابث فلاور

نظرية رينيام جيمس عن الحقيقة كظاهرة فلسفية

- ٢٠٣ بقلم بيروس ويلشاير
النظرية البراهمانية لرويس
- ٢٢١ بقلم روبرت ل. هولمز
نعم . . ولا . . واللوعى
- ٢٣٧ بقلم بريندا جوبين
دراسة واقعية حول فلسفة الشك
- ٢٥٣ بقلم موريس جروسمان
بعض ملاحظات حول مذهب سانتيانا في الشك
- ٢٦٧ بقلم هيرمان ج. اتكامب
مذهب الطبيعة . . . غير الطبيعي
- ٢٨٥ بقلم جون ج. ستوهر
تأملات في الميتافيزيقا
- ٣٠١ بقلم سيدنى هوك
حول رأى (ديوى) في التجربة والثقافة
- ٣٣١ بقلم لويس . ا . هان
(ديوى) . . . والدين
- ٣٤٥ بقلم جود . ب . دوترى

٣٦١ القسم الثالث - التجربة الامريكية في الفلسفة

- بعض علامات بارزة في الفلسفة الامريكية
- ٣٦٣ بقلم جون ا. سميث
الصرورة المميزة في الفلسفة الامريكية
- ٣٨٥ بقلم ت. ل. س. سبيدج
البناء الامريكي للفلسفة المعاصرة
- ٤١٩ بقلم ا. ك. جينزفا

حول التراكيب البنائية الهزيلة والتحليلات المهنية

٤٤٣

بقلم ريتشارد رورتى

رؤية فلسفية نحو عالم جديد

٤٦٧

بقلم جون • ج • ماك ديرموث

القسم الرابع - أصداء عامة

٤٨٧

(أ) في السياسة

مذهب الحرية

٤٨٩

بقلم رونالد دوركين

مذهب الاحرار • • • ومذهب المحافظين

٥٤٥

بقلم فرجينيا هيلد

طريقان لتبرير العصيان المبدنى

٥٦٥

بقلم ريكس مارتن

فلسفة التقدير والتغيير الاجتماعى

٥٧٩

بقلم ميخائيل ماركوفيتش

٥٩٩

(ب) في الاعتدال

الفلسفة والمثل الاخلاقية

٦٠١

بقلم ويليام ك • فرانكينيا

الفلسفة الاخلاقية

٦٢٥

بقلم ابراهيم ايديل

تنبؤات فلسفية لعالم جديد

٦٥٥

بقلم جوديث حارميس طومسون

التربية والاخلاق

٦٦٧

بقلم ريتشارد ت • دى جورج

الفلسفة والتكنولوجيا ومستوى الحياة

٦٩٧

بقلم جون ا • باسهور

منتدى سور الأذربكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://twitter.com/SourAlAzbakya>

رسم الإيداع بدار الكتب ٨٣ / ٥٨٥١

٩٧٧ — ٠٥ — ٠١٨٤ — ٠

مَطْبَعَةُ الْفَاتِنَا

طابع جندورة بداران شنبه - مصر